

INHALT DES JAHRGANGS 1987

Trierer Theologische Zeitschrift 1987

PASTOR BONUS

96. Jahrgang



V106a

1588 P 571

PAULINUS-VERLAG TRIER

Trierer
Theologische Zeitschrift
1987

PASTOR BONUS

90. Jahrgang



Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie
der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Ernst Haag
und Prof. Dr. Heribert Schützeichel
im Paulinus-Verlag, Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

119

INHALT DES JAHRGANGS 1987

I. Aufsätze

BRANDSCHEIDT, Renate: Psalm 102	51—75
DOHMEN, Christoph: Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte	123—134
ECKERT, Jost: Das Imperium Romanum im Neuen Testament	253—271
FISCHER, Balthasar: Zur interpretatio christiana des Ps 51 in den Enarrationes in psalmos Augustins	199—206
HAAG, Ernst: Die drei Männer im Feuer nach Dan 3, 1—30	21—50
HAAG, Ernst: Psalm 51	169—198
KUNZLER, Michael: Themen- und zielgruppenorientierte Gottesdienste?	227—235
LENTZEN-DEIS, Wolfgang: Cusanische Prinzipien der Glaubensvermittlung	98—110
REINHARDT, Klaus: Das Verständnis des Fegfeuers in der neueren Theologie	111—122
REINHARDT, Klaus: Die christologische Auslegung des Psalmes „Miserere“ bei Jakobus Perez von Valencia	207—226
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Die Gnade des II. Vatikanischen Konzils	135—148
SCHULTE, Raphael: Kreuz — Sakrament — Christliche Weltverantwortung	272—289
SEIBRICH, Wolfgang: Die Benediktinerprovinz Köln — Trier im letzten Jahrzehnt vor der Reformation	1—20
WEIER, Reinhold: Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin	85—97
ZIEGLER, Josef Georg: Christozentrische Sittlichkeit — christusförmige Tugenden ...	290—312

II. Kleinere Beiträge

BOHLEN, Reinhold: Die neue Diskussion um die Einheitlichkeit des ersten Thessalonikerbriefes	313—317
KUHN, Hans: Joh 1, 35—51: Literarkritik und Form	149—155
PERSCH, Martin: Das letzte Trierer Diözesangesangbuch 1955	318—326
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Inwiefern war die Reformation Calvins eine Bewegung des II. Geistes?	236—240

III. Neue theologische Literatur

AUGUSTINUS: Vom ersten katechetischen Unterricht (Sausser)	245—246
BECK, Heinrich: Natürliche Theologie (Nosbüsch)	247—248

BISCHOF-ELTEN, Gisela/BRAUN, Werner: Israel (Bohlen)	157
CLEMEN, Paul (Hrsg.): Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln. Bände 1—4 und Ergänzungsband (Sauser)	329—332
DREWERMANN, Eugen: Der Krieg und das Christentum (Sauser)	79—80
ELIADE, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen. Band 3/1 (Sauser)	164
FAIVRE, Alexandre: Les laïcs aux origines de l'Église (Sauser)	242
FIGURA, Michael: Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers (Sauser)	241
FOX, Helmut: Kompendium Didaktik. Kath. Religion (Thome)	160—161
GAMBER, Klaus: Zeige uns, o Herr, deine Barmherzigkeit (Sauser)	246
HALLENSLEBEN, Barbara: Communicatio (Dahm)	76—79
HALLIDAY, Sonia: Israel (Bohlen)	156
HANDBUCH DER OSTKIRCHENKUNDE. Band 1 (Sauser)	242—243
KIER, Hiltrud/KRINGS, Ulrich: Köln: Die Romanischen Kirchen. Band 1 und 3 (Sauser)	80
LEXIKON RELIGIÖSER GRUNDBEGRIFFE (Schützeichel)	247
LIES, Lothar: Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen (Sauser)	244—245
MITTEILUNGEN UND FORSCHUNGSBEITRÄGE DER CUSANUS-GESELLSCHAFT (Weier)	327
ORIGENES: Gegen Kelsos (Sauser)	243—244
PARONETTO, Vera: Augustinus (Sauser)	245
SCHNACKENBURG, Rudolf: Die sittliche Botschaft des NT. Band 1 (Eckert)	157—158
UNTEILBAR IST DIE LIEBE. Predigten des Hl. Augustinus über den ersten Johannesbrief (Sauser)	246
WEIS, Christian: Begnadet, besessen oder was sonst? (Schützeichel)	158—159
WIRKLICHKEITSBEZUG WISSENSCHAFTLICHER BEGRIFFE (Pfeiffer)	159—160
ZUGÄNGE ZU NIKOLAUS VON KUES (Weier)	327—329
ZUR BILANZ DES LUTHERJAHRES (Dahm)	161—164

SL 10/10-11

N 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich der
Universität Mainz

Wolfgang Seibrich, Kirn
Die Benediktinerprovinz Köln – Trier

Ernst Haag, Trier
Die drei Männer im Feuer

Renate Brandscheidt, Trier
Psalm 102

Heft 1
Januar, Februar, März 1987
96. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

INHALT

Wolfgang Seibrich: Die Benediktinerprovinz Köln – Trier im letzten Jahrzehnt vor der Reformation	1 – 20
Ernst Haag: Die drei Männer im Feuer nach Dan 3,1 – 30	21 – 50
Renate Brandscheidt: Psalm 102. Literarische Gestalt und theologische Aussage	51 – 75
Besprechungen	76 – 80

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Wolfgang Seibrich, Nahegasse 15, 6570 Kirn

Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, 5500 Trier

Dr. Renate Brandscheidt, Im Tiergarten 11a, 5500 Trier

Beilagenhinweis:

Diesem Heft ist eine Beilage des Paulinus-Verlages, 5500 Trier, beigelegt.

Schriftleiter: Prof. Dr. Ernst Haag, Trier; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jünger 1, 5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43, – DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Die Benediktinerprovinz Köln-Trier im letzten Jahrzehnt vor der Reformation

Prof. DDr. Ferdinand Pauly zum 70. Geburtstag

Zu den in ihrer Wirkung noch weithin unterschätzten mittelalterlichen Institutionen gehören auch die Provinzialkapitel der Benediktiner. P. Ursmer Berlière, der um die Reformgeschichte des 15. Jahrhunderts verdiente belgische Forscher der Jahrhundertwende, ist ihren Spuren in der Kirchenprovinz Köln-Trier erstmals nachgegangen¹, Raphael Molitor hat ihnen in seiner Geschichte der benediktinischen Verbände einige grundsätzliche Seiten gewidmet², aber neuere Forschungen zur benediktinischen Geschichte haben ihre Erkenntnisse entweder nur wiederholt³ oder sie einfach übergangen⁴. Zwar ist die Erkenntnis, daß die Pkk* die „Mütter“ der Reformbewegungen und

* Abkürzungen: Pk: Provinzialkapitel (Pkk: Mehrzahl)
BK: Bursfelder Kongregation

¹ URSMER BERLIÈRE, Les chapitres généraux de l'ordre de S. Benoît dans la province de Cologne-Trèves, in: Bulletin de la Commission royale d'histoire de Belgique, 5^e série, X, 1900 (Sonderdruck); XI, 1901 (Sonderdruck); ders., Les chapitres généraux de l'ordre de S. Benoît, in: Revue bénédictine XVIII, 1901, 364–398. (Die drei Aufsätze Berlières sind zitiert als Berlière I–III).

² RAPHAEL MOLITOR, Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände, Bd. II, Münster 1932, 234–248.

³ Z. B. CORNELIUS DAMEN, De provinciale kapitels de Benediktijnen en de Nederlandse Kloosters in de late Middeleeuwen, in: Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland III, 1960, 1–34; J. HOF, De abdij van Egmond van de aanvang tot 1573, S'Gravenhage-Haarlem 1973, 363–365.

⁴ Noch PETRUS BECKER, Benediktinische Reformbewegungen im Spätmittelalter, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68, Studien zur Germania Sacra 14), Göttingen 1980, 167–187, hier S. 169, hielt die Bedeutung der Provinzialkapitel und der Benedictina in der Geschichtsschreibung für zu gering bewertet. Die Benediktinerklöster behandelnden Bände der Germania Sacra kennen die Arbeiten von Berlière nicht (so WILHELM STÜWER, Die Reichsabtei Werden an der Ruhr, = Germania Sacra NF 12, Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln, Das Erzbistum Köln 3, Berlin–New York 1980; ERICH WISPLINGHOFF, Die Benediktinerabtei Siegburg = Germania Sacra, Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln 1, Das Erzbistum Köln. 2. Berlin–New York 1975), Letzterer nicht einmal das Stichwort: Provinzialkapitel. Kaum zu überbieten ist die Oberflächlichkeit von RHABAN HAACKE, Die Benediktinerklöster in Nordrhein-Westfalen = Germania Benedictina Bd. VIII, München 1980, 100–102. Mit kurzen Bemerkungen gibt sich zufrieden auch Ulrich Faust, Die Benediktinerklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen = Germania Benedictina Bd. VI, München 1979.

-kongregationen geworden sind, fast Allgemeingut geworden, doch hat der bisher offensichtliche Mangel an Primärquellen dazu geführt, daß man sich mit allgemeinen Aussagen begnügt hat. Bei einem auf die deutschen Provinzen konzentrierten Blick muß man feststellen, daß die archivalische Überlieferung der Provinz Magdeburg-Bremen völlig verloren zu sein scheint⁵, während die der Provinz Mainz-Bamberg noch zu einem erheblichen Teil greifbar ist⁶. Die Rezesse der Provinz Köln-Trier galten bis auf Kopien von dreien und bis auf die kurzen, vom Benediktinerhistoriker des 18. Jahrhunderts Oliver Legipont⁷ zusammengestellten Bemerkungen zu einzelnen Pkk bisher als verloren⁸. Verf. konnte nun gerade im Nachlaß des Legipont in der Hessischen Landesbibliothek Darmstadt⁹ die notariellen Originalrezeesse der letzten acht Pkk dieser Provinz bis zu ihrem Erlöschen von 1508 bis 1522 entdecken. Eine erste, vorläufige Auswertung wird hier vorgelegt, zugleich als Ausdruck der Wertschätzung für Prof. Dr. Ferdinand Pauly, der sich auch um die Erforschung der Klostergeschichte des Trierer Raumes verdient gemacht hat.

Die auf dem IV. Laterankonzil 1215 von Papst Innozenz III. ausgesprochene und aus dem Vorbild der Zisterzienser geborene Verpflichtung der Benediktinerklöster zu Pkk blieb im wesentlichen wirkungslos, wenn sie auch Gedanken und Praxis eines Benediktinerordens über die selbständigen Einzelklöster hinweg grundgelegt und gefördert hat. Die Unklarheit der aufeinander verwiesenen Räume und die zunehmende Differenzierung zwischen Zisterziensern und Benediktinern dürfte die Veranlassung gegeben haben, daß der Zisterzienser im Papstamt, Benedikt XII., mit der Bulle „Summi Magistri“ von

⁵ Der Codex III/55 des Niedersächsischen Hauptstaatsarchivs Hannover, auf den sich Berlière (III) stützte, ist im 2. Weltkrieg vernichtet worden.

⁶ Verf. plant eine ausführliche Darstellung der Geschichte der Pkk der Kirchenprovinzen Mainz – Bamberg und Köln – Trier.

⁷ 1698 – 1758, seit 1719 Prof. in St. Martin/Köln (BERLIÈRE II 4 – 13; LThK VI, Freiburg 1961, 881 – 882).

⁸ Berlière stützt sich auf ein Manuskript Legiponts in Melk aus dessen Vorarbeiten für eine Geschichte der BK, das er auszugsweise veröffentlichte, ebenso auf Ms 2760 der Hess. Landesbibliothek Darmstadt. Die Sammlung von Akten des Pk, mit der 1482 Johannes Trithemius beauftragt worden war, scheiterte schon damals am Mangel an Material (Berlière I 6). Bis 1516 hatte sich an diesem Zustand nichts geändert (Rezeß des Pk).

⁹ Hess. Landesbibliothek Darmstadt Hs 2716 f. 1 – 138r. Die Hs entstammt der Sammlung des Kölner Kanonikers Bartholomäus Joseph Blasius Alfter (1729 – 1808). Sie enthält u. a. f. 1 – 8 einen Auszug aus der „Benedictina“, f. 8r – 9r die Kopie eines Schutzbriefs der Erzherzöge Maximilian und Philipp von 1485 I 10, dann die Rezeesse der folgenden Pkk: f. 11 – 20: 1508, f. 21 – 37r: 1510, f. 40 – 58r: 1512, f. 61 – 77r: 1514, f. 80 – 90r: 1516, f. 93 – 103: 1518, f. 105 – 118: 1520, f. 120 – 137: 1522. Da die Sammelhandschrift (ihr übriger Inhalt interessiert an dieser Stelle nicht) offensichtlich aus St. Martin/Köln stammt, ist davon auszugehen, daß sie aus dem Vorbesitz von Legipont stammt. In St. Martin vermutete auch Damen (wie Anm. 3) S. 26 die Originale der Rezeesse.

1336 VI 20 einen neuen energischen Versuch unternahm. Nun wurden die geographischen Räume einigermaßen klar als Kirchenprovinzen ausgewiesen, wurde das Präsidialamt geregelt, dreijährige Treffen vorgeschrieben, Strafen für Nachlässige oder Widersätzliche ausgeschrieben und die Visitationspflicht zwischen den Kapitelsversammlungen auferlegt. In Einzelschreiben an die Äbte von St. Matthias in Trier und St. Pantaleon in Köln 1336 XII 13 verpflichtete der Papst die Äbte und selbständigen Prioren auf die Einhaltung der bald „Benedictina“ genannten Bulle. Durchschlagenden Erfolg hatte er damit in der bald aufgrund des Schismas in verschiedene Observanzen gespaltenen Klosterwelt nicht. Erst das im Umfeld des Konzils von Konstanz 1417 II 38 im nahen Petershausen versammelte Pk der Kirchenprovinz Mainz-Bamberg verursachte eine Initialzündung von bleibender Wirkung. Mit dem von Papst Martin V. veranlaßten Pk von 1422 V 27 in St. Maximin in Trier begann die Reihe regelmäßiger Äbtetreffen auch in der Kirchenprovinz Köln-Trier¹⁰.

Zum Erscheinen verpflichtet waren über 80 Äbte und Prioren von selbständigen Prioraten¹¹. Um 1500 waren es folgende¹²:

I. Kirchenprovinz Köln:

- 1) Diözese Köln: Brauweiler (7/0/0), Deutz (8/0/0), Gladbach (5/1/0), St. Martin (8/0/0) und St. Pantaleon (8/0/0) in Köln, Kornelimünster (0/2/6), Siegburg (3/5/0), Werden (7/1/0);
- 2) Diözese Lüttich: St. Gérard de Brogne (0/4/3), Florennes (0/5/3), Gembloux (0/3/4), Hastière (0/5/3), St. Jakob in Lüttich (0/6/1), St. Laurentius vor Lüttich (0/8/0), St. Hubert (0/6/2), St. Trond (0/6/2), Stablo (0/1/7), Vlierbeck (0/1/6), Waulsort (0/4/3)¹³;
- 3) Diözese Minden: St. Simeon und Mauritius in Minden (3/4/0), Schinna (2/5/0);

¹⁰ PHILIBERT SCHMITZ, Geschichte des Benediktinerordens, Bd. III, Einsiedeln 1954, 55 – 60, 66 – 84; BERLIÈRE I 12 – 16; DAMEN (wie Anm. 3) 4 – 10; BECKER (wie Anm. 4) 167 – 177.

¹¹ Die von BERLIÈRE (III 371 – 372) vorgelegte Liste ist nach den vorliegenden Listen ergänzt bzw. korrigiert. Die von Berlière noch aufgeführten Priorate Bierbeck und Meersen erscheinen jetzt nicht mehr in den Listen. Die Frage der Pk-Pflichtigkeit mancher Abteien und Priorate bedürfte einer näheren Untersuchung – vgl. z. B. die Liste der lothringischen Benediktinerpriorate bei MICHEL PARISSE, La Lorraine monastique au Moyen Age, Nancy 1981, 28 – 29 und die Klosterliste dort S. 129 – 141.

¹² Gesperrt gedruckt die der BK angehörigen Klöster. Die Zahlen nennen die Anwesenheit auf den Pkk von 1508 – 1522: anwesend/entschuldigt/contumax. Die Nachlässigkeit bei der Aufzeichnung der Fehlenden führt zu unterschiedlichen Additionen.

¹³ Die miteinander vereinten Abteien Hastière und Waulsort werden noch immer getrennt aufgeführt (vgl. dazu URSMER BERLIÈRE, Monasticon belge T. I, Maredsous 1890, 39 – 50 und 53 – 54).

- 4) Diözese Münster: Liesborn (3/5/0), Oldekloster/Feldwirth (1/3/2), Rottum (0/6/1), Siloe/Selwerth (2/5/1), Thedingen (0/4/3)¹⁴, Thesingen (0/6/2);
- 5) Diözese Osnabrück: Iburg (3/5/0);
- 6) Diözese Utrecht: Diekningen (0/5/1), Egmond (1/5/0), Foswerd (0/5/1), Klaarwater (1/4/2), Oostbroek (2/4/1), Smallen Ee (0/3/3), Staveren (1/5/0), St. Paul in Utrecht (2/5/1), Zwartewater (0/6/1).

II. Kirchenprovinz Trier:

- 1) Diözese Trier: Echternach (4/4/0), Gronau (6/2/0), Marienmünster/Luxemburg (5/2/0), Maria Laach (8/0/0), Mettlach (7/1/0), Prüm (0/4/3), Schönau (5/2/0), Tholey (8/0/0), St. Maria ad Martyres (8/0/0), St. Martin (7/1/0), St. Matthias (7/1/0), St. Maximin in Trier (5/3/0);
- 2) Diözese Metz: Bouzonville (wenn nicht anders angegeben: die Folgenden unentschuldigt), Glandern/Lubeln (1/3/2), Gorze, Hornbach (0/2/6), St. Arnoul, St. Clément, St. Symphorien, St. Vincent in Metz, St. Martin vor Metz, St. Nabor/St. Avold (2/4/1);
- 3) Diözese Toul: Moyenvic, Priorat St. Pien in Moyenvic, St. Michel in Nancy, Priorat St. Nicolas de Port bei Nancy, Priorat St. Nicolas in Neufchateau, Senones, St. Evre und St. Mansuy in Toul, Priorat St. Christophe in Vic;
- 4) Diözese Verdun: Priorat St. Loup in Amel¹⁵, Beaulieu, St. Airy in Verdun¹⁶.

Provinzialkapitel fanden statt:

Jahr	Ort	1. Präsident	anwesend	entsch.	cont.
		(Abt yon)			
1508	Maria Laach	St. Matthias/Trier	23	21	27
1510	Werden	Deutz	16	22	30

¹⁴ Doppelkloster bei Nüttermoor im Moormerland/Ostfriesland (vgl. H. WIEMANN, die ostfriesischen Klöster in vorreformatorischer und reformatorischer Zeit, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 68, 1970, 25–38, hier 26). Fehlt in: Germania Monastica, München (Neudruck) 1967. DAMEN (S. 10) identifiziert es mit Thesingen (zu diesem vgl. aber MICHAEL SCHOENGEN, Monaticon Batavum, Bd. III, Amsterdam 1941, 116).

¹⁵ PARISSE (wie Anm. 11) kennt ein solches Kloster nicht. Zu denken wäre vielleicht an das Priorat Amel bei Verdun (Parisse 129).

¹⁶ Das von Berlière aufgeführte wichtige St. Vanne erscheint nicht in den Listen.

1512	St. Maximin	St. Maximin	17	26	29
1514	St. Pant./Köln	Luxemburg	21	21	37
1516	St. Maximin	Echternach	17	17	37
1518	St. Martin/K.	St. Maximin	19	18	33
1520	St. Matthias	St. Matthias	18	32	23
1522	St. Pant./K.	St. Matthias	12	21	o. N.

Das erstaunlichste an den Pkk ist, daß sie angesichts der vielen Observanzen überhaupt stattfanden. Man wird ihre Wirkung nicht überschätzen dürfen, aber der Gedankenaustausch in einer Zeit der drohenden geistigen Verengung aufgrund des wirtschaftlichen Niedergangs vieler Klöster darf auch nicht unterschätzt werden. Gerade die Tatsache, daß hier auch weiterhin reformierte und unreformierte, Asketen und Fleischesser, miteinander im Gespräch blieben, hat die Bereitschaft zur Reform gefördert, auch wenn diese meist das Werk eines rigoros eingreifenden Ortsbischofs oder Landesherrn wurde. Pkk blieben mit der durchgeführten oder auch nur angedrohten Visitation ein fortdauerndes Korrektiv und boten zumindest Ansätze eines Verteidigungssystems gegen die Vergabe als Kommende oder die Einvernahme durch inkorporationsbereite Bischöfe¹⁷. Man hat sie allerdings wegen des Mangels an einer durch Sanktionsfähigkeit abgestützten Autorität, wegen der Entfernung der Klöster untereinander und der hemmenden Anzahl von vier Präsidenten für unfähig erklärt, die Klosterreform des 15. Jahrhunderts wirksam voranzutreiben¹⁸. Richtig daran ist, daß die anstehende Reform mehr als nur geistige Anstöße, sondern wirksame Eingriffe in die inneren Strukturen der Klöster selbst erforderte. Die seit dem 13. Jahrhundert sich ausbreitende Praxis der Aufteilung des Kloster Einkommens in Präbenden, die wie zur Auflösung des Armutsideals zum wirtschaftlichen Niedergang führte, war, ebenso wie die Vernachlässigung des gemeinschaftlichen Lebens durch getrennte Küchen, unterschiedliche Fastengewohnheiten, Kleidersitten, Aufhebung der Klausur u. ä., nur durch entschiedene Eingriffe von außen aufzuheben. Diese wurden ganz besonders dann notwendig, wenn verschiedene, oft achtbare, Anstöße zu dieser Entwicklung geführt hatten, die von Mönchen und Nonnen meist nicht

¹⁷ Zusammenfassend: DAMEN (wie Anm. 3) 24–25; ders., *Geschiedenis van de Benedictijnenkloosters in de provincie Groningen*, Assen 1972, 82–85. Zur Literatur über die BK vgl. PAULUS VOLK, *Die Generalkapitels-Rezesse der Bursfelder Kongregation I*, Siegburg 1955, 1–5; WALTER ZIEGLER, *Die Bursfelder Kongregation in der Reformationszeit* (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 23), München 1968; PIUS ENGELBERT, *Die Bursfelder Benediktinerkongregation und die spätmittelalterlichen Reformbewegungen*, in: *Historisches Jahrbuch* 103, 1983, 35–55.

¹⁸ MOLITOR (wie Anm. 2) 246–247. Nach DAMEN (wie Anm. 3) 8 sollen sie „een vrij machteloos lichnam“ geblieben sein.

richtig eingeschätzt worden waren¹⁹. Auch die Bursfelder Reform war meist mit Hilfe einer äußeren Autorität oder sogar mit Gewalt eingeführt worden, so zuletzt z. B. noch 1490 in Egmond, wo sich der Vogt Jan von Egmond, u. a. gestützt auf sein Amt als Statthalter der Niederlande, mit Hilfe der Äbte von St. Martin und St. Pantaleon in Köln nach vielen Anläufen durchgesetzt hatte. In Stavoren kam es dabei 1494 fast zu kriegesischen Auseinandersetzungen²⁰. Manchmal, wie in Rijnsburg, mußte dabei sogar der Widerstand des örtlichen Bischofs überwunden werden, während die Bursfelder Kongregation grundsätzlich auf dessen Zustimmung setzte. Problematischer war die Tatsache, daß Klöster allgemein oder für spezielle Situationen päpstliche Visitationsverbote, ja Exemtionen erlangt hatten²¹. Die burgundischen Herzöge hatten für sich in Rom die Erlaubnis zur Visitation ihrer Klöster erwerben können²². Schutzbriefe, wie der 1485 I 10 von Maximilian und Philipp für die Visitatoren des Pk ausgestellte, waren dann von zweifelhaftem Wert²³. Die Bursfelder Kongregation hatte in der Mitte des 15. Jahrhunderts noch größere Reformbereitschaft vorgefunden, ihre Privilegien zudem für eine noch geringe Anzahl von Klöstern erhalten. Die Streuung ihrer Klöster über drei Kirchenprovinzen ließ weit weniger Ängste von Ortsbischöfen und Landesherren aufkommen als die „geballte“ Stärkung der gesamten Benediktinerklöster einer Kirchenprovinz. Wo die BK in einer Diözese zu dominieren begann, wie z. B. in Straßburg, Würzburg, Bamberg, stieß sie auch bald auf die gleichen Schwierigkeiten wie die Pkk schon um 1500²⁴.

¹⁹ Neben der bereits zitierten Literatur vgl. auch: J. LINNEBORN, Der Zustand der westfälischen Benediktinerklöster in den letzten 50 Jahren vor ihrem Anschluß an die Bursfelder Kongregation, in: Westfälische Zeitschrift 56, 1898, 1 – 64 und zuletzt: KASPAR ELM, Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift (wie Anm. 4) S. 188 – 238.

²⁰ Vgl. R. POST, Kerkgeschiedenis van Nederland in de Middeleeuwen, Utrecht-Antwerpen 1957, 117 – 144; HOF (wie Anm. 3) 366 – 368; A.C.F. KOCH, Egmond, in: DGHE XV, Paris 1963, 23 – 27; Monasticon Batavum III 34 – 40.

²¹ Z. B. Egmond 1466 (ebd.). Zur Situation in der Diözese Lüttich vgl. LEON HALKIN, Réforme protestante et Réforme catholique au diocèse de Liège. Le cardinal de la Marck, prince-évêque de Liège (1505 – 1538), = Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de L'Université de Liège. Fascicule XLIII, Liège-Paris 1930, 80 und 217 – 220; A. VAN HOVE, Etude sur les conflits de juridiction dans la diocèse de Liège à l'époque d'Erard de la Marck (1506 – 1538), Louvain 1900.

²² R. POST, Kerkelijke verhoudingen en Nederland voor de Reformatie van ca 1500 tot ca 1580, Utrecht 1954, 52 – 53. EDOUARD DE MOREAU, Histoire de l'Eglise en Belgique, T. 4: L'Eglise aux Pays-Bas sous les ducs de Bourgogne et Charles Quint, Bruxelles 1949, 83 – 113.

²³ Vgl. Anm. 9.

²⁴ Vgl. z. B. PAULUS VOLK, Die Straßburger Benediktiner-Abteien im Bursfelder Kongregations-Verband 1481 – 1624, in: Archiv für elsässische Kirchengeschichte 10, 1935, 153 – 293.

Bei der hier gebotenen Kürze können wir auf die Formalien der Pkk nicht eingehen. Soviel nur: Einzelaufgaben waren immer schon auf dem vorausgehenden Pk verteilt²⁵. Tagungsort war die „stuba abbatialis“ (Maria Laach) oder das „domus capitularis“ (Werden) oder die „aula maior“ als „locus capitularis“ (St. Matthias). Termine waren die mit dem Sonntag Jubilate beginnenden drei Tage des April oder Mai.

Die – wenn uns die wenigen Quellen nicht täuschen – gegen Ende des 15. Jahrhunderts zu beobachtende Erstarrung und Formalisierung der Pkk wich zu Beginn des 16. Jahrhunderts offensichtlich einer letzten intensiven Reformbereitschaft. Jetzt ging es nicht mehr nur darum, Anwesenheitslisten aufzustellen, Nichterschienene oder ohne gültiges Procuratorium Entschuldigte zu tadeln oder zu strafen, Kontributionen einzusammeln und neue auszuscheiden oder Visitatoren einzusetzen, jetzt beschäftigte man sich auch mit dem Problem einzelner Klöster, die Ansätze zur Reformbereitschaft zeigten. Aus dem in der „Benedictina“ vorgeschriebenen dreijährigen Turnus war hier offensichtlich schon seit längerem ein zweijähriger geworden, in dem abwechselnd eine Kölner oder Trierer Abtei den Tagungsort stellte²⁶. Die Äbte der BK waren die verlässlichsten Besucher der Pkk (besonders die Äbte von Maria Laach, Tholey, St. Maria ad Martyres in Trier, Maria Laach, St. Martin und St. Pantaleon in Köln und Deutz), ließen sich also durch ein zweites Treffen im Jahr und in den Jahren zwischen den Pkk auf ihrem eigenen Annalkapitel nicht beirren, wenn es sich auch einbürgerte, in eigener Person nur die Reise z. B. von Mettlach nach Maria Laach und Seligenstadt im gleichen Jahr 1508 zu unternehmen.

Unter den nicht der BK angehörigen Klöstern kann die häufige Teilnahme von St. Maximin nicht überraschen, war die Abtei doch schon in der Mitte des

²⁵ Ernannt wurden die vier Präsidenten, der Zelebrant der Eröffnungsmesse und die der beiden folgenden, der Abt, der die Ansprache zu halten hatte, der „Procurator Coquinae“, die Kollektoren der Prokurationen und Kontributionen sowie die verschiedenen Visitatoren. Dem 1512 beschlossenen „Modus celebrandi capitulum“ können wir hier nicht weiter nachgehen.

²⁶ BERLIÈRE (III 383) kennt kein Pk zwischen 1504 und 1518, dann nur die von 1520 und 1522. Die von dem Maximiner Mönch und späteren Abt von St. Nabor, Nikolaus Novilianus, ca 1600 zusammengestellten Nachrichten zur Geschichte der Abtei St. Maximin (= Stadtbibliothek Trier, Hs 1626/401 4^o) – von Berlière höchst ungenau benützt: er nennt nur die von 1509, 1517, 1519, 1520, 1522, 1524, 1526 und 1533 – kennen Pkk 1508 (Maria Laach), 1509 (o. Ort), 1511 (o. Ort), 1513 (Köln), 1516 (Köln), 1517 (Köln), 1518 (Köln), 1519 (St. Matthias), 1520 (St. Maximin), 1522 (St. Pantaleon), 1524 (Maria Laach), 1526 (St. Pantaleon), 1533 (Maria Laach). Die teilweise aus Jahresrechnungen entnommenen Angaben sind offensichtlich fragwürdig und bedürften – wie viele andere des gen. Verfassers – einer Auseinandersetzung. Die Ankündigungen der Pk-Rezesse für das nächste Pk lassen unsere Liste als lückenlos erscheinen. Der sich auf die geraden Jahre stützende Zweijahresrhythmus scheint schon seit ca. 1450 in Übung gewesen zu sein.

15. Jahrhunderts reformiert worden und selber zum Reformzentrum geworden²⁷. Ihre Verweigerung der BK gegenüber geht wohl auf ihren fortgesetzten Kampf um Reichsunmittelbarkeit zurück, für den man den Anschluß an einen so geschlossenen Klosterverband wohl nicht dienlich empfand. Auf die Reformtätigkeit von St. Maximin geht die überraschend enge Verbindung von St. Nabor/St. Avold zum Pk zurück. 1513 hatte der 1512 zum Abt gewählte Maximiner Mönch Matthias von Bitburg mit vier Mönchen seiner Heimatabtei die Reform eingeführt²⁸, der nach seinem Tod 1518 auch die aus St. Maximin stammenden Äbte Nikolaus von St. Aldegund († 1532) und Heinrich von Utrecht († 1545) treu blieben²⁹. Die Abtei ging 1517 eine Gebetsverbrüderung mit der Maximiner Reformtochter Echternach ein, deren Reformmönche 1496 aus der Trierer Abtei gekommen waren³⁰. Um so mehr überrascht, daß der Abt des unreformierten Siegburg³¹ 1508 persönlich in Maria Laach anwesend war und sich später ordnungsgemäß vertreten ließ.

Die Präsenz zeigt im großen und ganzen kein anderes Bild als 1482, 1484 und 1488³²; damals war die Zahl der Anwesenden mit 14 bzw. jeweils 16 und deren Zusammensetzung noch enttäuschender. Soweit wir das verfolgen können, fehlten die Klöster der Diözesen Metz, Toul und Verdun schon seit längerem. Neben St. Avold machte Bouzonville zeitweilig noch eine Ausnahme³³, der noch 1520 anwesende Abt von Glandern entschuldigte sein Fehlen dreimal, der von Hornbach wenigstens noch zweimal³⁴. Nach den wenigen Nachrichten, die wir besitzen, hatte der Trierer Reforme Johannes Rode in Hornbach einen seiner Konventualen als Abt installiert (Reiner von Hom-

²⁷ Vgl. PETRUS BECKER, Das monastische Reformprogramm des Abts Johannes Rode von St. Matthias in Trier (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 30), Münster 1970, 15–18; ders., Die monastische Observanz in den Trierer Abteien St. Eucharius-St. Matthias und St. Maximin bis zum Ende des 15. Jahrhunderts, in: Kurtrierisches Jahrbuch 7, 1967, 23–31.

²⁸ Zur Abtei: STEFAN FLESCHE u. a., Mönche an der Saar, Saarbrücken 1986, 27–30 (Lit.).

²⁹ BECKER, Reformprogramm 180. Noch 1516 befreite das Pk den Abt wegen der dort begonnenen (!) Reform von den Kontributionen.

³⁰ CAMILLE WAMPACH, Urkunden- und Quellenbuch zur Geschichte der Grundherrschaft Echternach bis zum Jahr 1517, Bd. IX, Luxemburg 1952, S. 643–644 nr. 1167, S. 646–647 nr. 1169, S. 648–649 nr. 1171; BECKER, Reformprogramm 179–180.

³¹ Zur Abtei zuletzt Wisplinghoff (wie Anm. 4). Dort aber nichts zu Reformversuchen in unserem Zeitraum.

³² BERLIÈRE I 39, II 26–27, I 55. Schon 1482 waren über die Äbte und Prioren der Klöster der Diözesen Metz, Toul und Verdun wegen Ungehorsam Exkommunikation und Suspension verhängt (BERLIÈRE I 46).

³³ Zur Abtei zuletzt: FLESCHE (wie Anm. 28) 48–51; G. ALLEMANG, Bouzonville, in: DGHE X, Paris 1938, 284–287. Bouzonville war noch 1482 vertreten. Erkenntnisse zur Reformgeschichte fehlen.

³⁴ Zur Abtei zuletzt: FLESCHE 30–43 (reiche Lit.).

pesch), waren die Metzger Klöster auch auf Veranlassung Bischof Conrad Bayers von Boppard nach 1433 visitiert worden³⁵, die Bursfelder Reform hatte jedoch in keinem der Klöster Fuß fassen können. Wir müssen dies ebenso wie die Verweigerung dem Pk gegenüber auf die Tatsache zurückführen, daß zumindest die wichtigen Abteien als Kommende vergeben waren, so z. B. St. Clement in Metz ab 1506 an Kardinal Gabriel de Gabriellis³⁶, Gorze ab 1484 an Vary de Dommartin und ab 1509 an Jean de Guise³⁷, St. Mansuy in Toul ab 1501 an den von 1506 an als Bischof von Toul amtierenden Hugues de Hazard, was praktisch einer Inkorporation in die bischöfliche Mensa gleichkam³⁸. Jean de Guise hatte nach 1517 neben den Bistümern Metz, Toul und Verdun und elf weiteren auch die Abteien St. Evre und St. Mansuy inne³⁹. Die beiden letzteren waren neben Moyennoutier und Senones mit den von ihnen abhängigen Prioraten zudem nach der Congregation von Cluny hin orientiert⁴⁰.

Etwas anders ist das Bild bei den Klöstern der Diözesen Lüttich und Utrecht. Sie waren auch weiterhin⁴¹ nur durch einzelne Äbte persönlich vertreten, ein Großteil von ihnen ließ sich aber wenigstens durch eigene Mönche oder andere Äbte ordnungsgemäß vertreten (am nachlässigsten waren darin Vlierbeck⁴² und Gembloux⁴³). Persönlich erschienen 1508 die Äbte von Oostbroek⁴⁴ und Staveren⁴⁵, 1510 und 1512 niemand, 1514 die Äbte von St. Paul/Utrecht⁴⁶ und Egmond sowie der Propst von Klaarwater⁴⁷, 1516

³⁵ BECKER, Reformprogramm 29 – 31; ders., L'influence de la réforme monastique de Jean Rode de Trèves en Lorraine in: Les cahiers lorrains 1977 S. 1 – 7.

³⁶ HENRI TRIBOUT DE MOREMBERT, Le diocèse de Metz (= Histoire des Diocèses de France), Paris 1970, 100.

³⁷ KASSIUS HALLINGER, Zur Rechtsgeschichte der Abtei Gorze bei Metz (vor 750 – 1572), in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 83, 1972, 325 – 350, hier 348 – 350.

³⁸ EUGENE MARTIN, Histoire des Diocèses de Toul, Nancy et de Saint-Dié, T. I, Nancy 1900, 553 – 557.

³⁹ Ebd.; TRIBOUT DE MOREMBERT (wie Anm. 36) 97 – 105. Zu Absichten auf St. Matthias siehe unten.

⁴⁰ PARISSE (wie Anm. 11) 31.

⁴¹ Zur Vorgeschichte vgl. DAMEN (wie Anm. 3 und 17).

⁴² Zur Abtei: Monasticon belge, T. IV (Province de Brabant), Liège 1964, 81 – 110. Die bei Löwen gelegene Abtei wurde erst 1606 Mitglied der BK (ZIEGLER 122).

⁴³ Dabei blieb ohne Bedeutung, daß Abt Arnoul de Solbrecq (1502 – 1511) 1505 seine Abtei der BK anschloß und sein Nachfolger Mathieu Petri (1511 – 1518) in St. Matthias/Trier geweiht wurde (Monasticon belge I 15 – 26, hier 24). Vgl. auch J. TOUSSAINT, Gembloux, in: DGHE XX, Paris 1984, 323 – 327.

⁴⁴ Die bei Utrecht gelegene Abtei war seit 1469 Mitglied der BK und deren wichtigste Stütze in den Niederlanden (Monasticon Batavum III 118).

⁴⁵ Staveren/Hemalum/Friesland war seit der Reform 1494 Mitglied der BK (POST – wie Anm. 20 – S. 137 f.; POST, Verhoudingen 250 – 252). Der derzeitige Forschungsstand gibt jedoch noch kein klares Bild über die Disziplin (Monasticon Batavum III 113 – 118).

⁴⁶ Monasticon Batavum III 119 – 120. Seit 1469 Mitglied der BK.

⁴⁷ Nonnenkloster „op de Veluwe“, seit 1469 Mitglied der BK, mit Siloe seit 1491 privilegiert wie die Männerklöster (Monasticon Batavum III 60 – 62).

niemand, 1518 der Abt von Oostbroek, 1520 und 1522 der Abt von St. Paul – alle Mitglieder der BK. Dabei überrascht besonders das Fehlen Jean de Coronmeuses, des Abts von St. Jakob in Lüttich 1506 bis 1524, der zwar der BK fernblieb, aber 1518 die Bursfelder Reform in Vlierbeck einführt und 1510 und 1519 Reformmönche nach St. Hubert sandte⁴⁸. Dagegen blieben die immer sorgfältig entschuldigenden Äbte Jean Peecks (1508 – 1516) und Jean de Noville (1516 – 1520) von St. Laurentius vor Lüttich auch in ihrem eigenen Kloster farblos⁴⁹. Die übrigen, nicht der BK angehörigen Klöster, vor allem die Frauenklöster, müssen als unreformiert bezeichnet werden. Ihre Insassen – meist adlig – waren „propriarii“, lebten „dissolute“, d. h. mit großzügiger Auslegung der Klausurvorschriften, wahrten aber wohl eine gewisse Ehrsamkeit⁵⁰. Es bedürfte näherer Untersuchungen, ob dieser Zustand ein Ergebnis der Exemptionsbestrebungen war, die der mit Eingriffen nicht zimperliche Bischof Eberhard von der Marck in Lüttich (1505 – 1538) mehrfach beklagte⁵¹. Sein bischöflicher Kollege Philipp von Burgund in Utrecht (1517 – 1524) konnte dagegen eine päpstliche Visitationserlaubnis für alle Klöster seiner Diözese erhalten⁵². Von geringerer Bedeutung für unsere Betrachtung dürften dagegen die päpstlichen Provisionen gewesen sein⁵³, ebenso die Tatsache, daß Karl V. 1515 VII 5 von Leo X. das Nominationsrecht für die niederländischen Abteien erhielt, wogegen sich 1534 eine Konföderation der Brabanter Äbte erhob⁵⁴.

Aus dem Raum des Bistums Münster waren ansprechbar nur mehr die Bursfelder Äbte von Liesborn⁵⁵ und Siloe⁵⁶. Die friesischen von Rottum, Thedingen und Thesingen wurden wohl von den vielen kriegerischen Auseinandersetzungen abgehalten, die diesen Raum von 1498 bis 1523 überzogen⁵⁷.

⁴⁸ BERLIÈRE, *Monasticon belge* I 24 – 25.

⁴⁹ Ebd. I 51 – 52.

⁵⁰ POST, *Kerkgeschiedenis* 144.

⁵¹ Vgl. Anm. 21.

⁵² POST, *Verhoudingen* 52 – 53; POST, *Kerkgeschiedenis* 316 – 327.

⁵³ KONRAD EUBEL, *Die Besetzung deutscher Abteien mittelst päpstl. Provisionen in den Jahren 1431 – 1503*, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens* 20, 1899, 234 – 246.

⁵⁴ *Benedictus en zijn Monniken in de Nederlanden*, Katalog zur Ausstellung Gent 1980/81, Bd. II, Gent 1980, 226 – 227.

⁵⁵ Seit 1465 Mitglied der BK. Abt Johann Schmalebecker (1490 – 1522) gilt als herausragende Gestalt (HELMUT MÜLLER, *Liesborn*, in: *Germania Benedictina VIII* 427 – 445, hier 433).

⁵⁶ Doppelkloster in Friesland. Selwert und Siloe sind identisch (anders BERLIÈRE III 371), nur Siloe erscheint in den Listen des Pk. Gemeint ist wohl die Männerabtei. Abt war Robert II. von Köln, 1505 – 1522 (*Monasticon Batavum* III 48 – 49). Die Zugehörigkeit zur BK bedarf einer neuen Bestimmung (Ziegler nennt nur das Frauenkloster).

⁵⁷ DAMEN, *Geschiedenis* 115; HEINRICH REIMERS, *Ostfriesland bis zum Aussterben seines Fürstenhauses*, Bremen 1925 (Neudruck 1968), 116 – 143.

Das Pk zeigte sich bis zuletzt nicht willens, das Fehlen der Äbte hinzunehmen. So erregte sich der jeweils für ein Pk bestellte Prokurator – wie 1508 und 1510 – über die ungenügende Form der Prokuratorien für stellvertretende Äbte (es fehlten wohl der Entschuldigungsgrund und eine klare Bevollmächtigung). Man beschloß, den zugesandten Kapitelsrezessen ein Muster beizulegen. Die den anderen Beratungen vorausgehende Abrechnung der *Procuraciones* ergab, daß viele Abwesende treu zahlten, dafür aber mit den vom Pk ausgeschrieben Kontributionen (1508: 554 fl) im Rückstand waren. Die Lütticher Äbte hatten seit 1500 nicht mehr gezahlt. Man reagierte unterschiedlich: manchmal – so 1510 – drohte man den Lüttichern mit dem Rechtsweg, meist aber drohte man den Säumigen und Fehlenden mit einer Strafe in Höhe der doppelten Kontribution. Gegen die schärfere Sanktionen fordernden „*Promotores Capituli*“ (meist die Äbte von Deutz) setzten sich jedoch oft die Präsidenten durch (so 1512 die Äbte von St. Maximin, Werden, Mettlach und Brauweiler), die sich für eine mildere Behandlung der „*Contumaces*“ aussprachen⁵⁸, fürchteten sie doch wohl im anderen Falle eine Sprengung des Pk. In manchen Fällen erklärte sich nach Vollzug einer Exkommunikation der Betroffene (so 1510 der Abt von Oldekloster) zum Gehorsam bereit oder zahlte bereitwillig (so 1514 der 1512 mit einem Prozeß bedrohte Abt von Thedingen). So unklar wie die Verwendung des Begriffes „*contumax*“ war also das Vorgehen des Pk. Etwas ungehalten reagierte man 1520 allerdings den friesischen Äbten gegenüber, als diese erklären ließen, sie wüßten nichts über die Verwendung von Prokurations- und Kontributionsgeldern, und forderte sie unwirsch auf, durch eine Teilnahme am Pk sich selbst diese Informationen zu verschaffen. Obwohl sich 1512 der Abt von St. Laurentius und der Propst von St. Trond⁵⁹ entschuldigt hatten, beschloß das Pk, den Bischof von Lüttich über die fortdauernde „*Contumacia*“ der Äbte seiner Diözese zu informieren und ihn zu bitten, sie zu Rechtfertigung und Gehorsam aufzufordern, damit man nicht mit vielen Kosten prozessual gegen sie vorgehen müsse. Man rechnete aber wohl nicht mit einer Reaktion Eberhards von der Marck, da man gleichzeitig für diesen Fall die Äbte von St. Pantaleon und Werden zu mündlicher Vorsprache beauftragte. Die Äbte von Tholey und Mettlach sollten den Bischof von Metz um Mithilfe beim Anschluß der Metzger, Toulser und Verduner Klöster ersuchen und mit seiner Unterstützung Schutzbriefe des Herzogs von Lothrin-

⁵⁸ Gerlach von Breitbach, 1491–1512, und Heinrich Horst aus Neuss, 1512–1545 (*Germania Benedictina* VIII 305), 1512 vertreten durch den Tholeyer Abt Gerhart von Hasselt, 1489–1517 (LAGER, Die ehemalige Benedictiner-Abtei Tholey, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens* 20, 1899, 597–598), waren *Promotores capituli*.

⁵⁹ Da Antoine de Berghes (1483–1531) die Abtei nur als Kommende besaß, stand an der Spitze des Konvents der Propst Arnold van den Huyse (*Monasticon belge*, T. VI, Liège 1976, 53).

gen⁶⁰, so wie sie dessen Vater Renatus gewährt hatte⁶¹, und der Stadt Metz erlangen. Im weiteren verlautet von diesen Initiativen nichts mehr. Nur noch einmal, 1516, hören wir, daß die Visitation der Klöster in den Diözesen Metz, Toul und Verdun durch die Äbte von Echternach und Mettlach wegen der Gefahr auf den Straßen und wegen des Ungehorsams der dortigen Äbte hatte unterbleiben müssen. Strenge war nicht nur selten erfolgreich, sondern manchmal auch fehl am Platz. Deswegen erklärte man 1514 die Äbte von Vlierbeck, Rottum, Thesingen und Siloe der „guerras“ wegen für entschuldigt. 1520 erkannte man dies den Lütticher Äbten wegen der „calamitates, glades, guerras“ und anderer Umstände zu, mußte sich aber auch den Vorwurf gefallen lassen, das Pk habe sie in den „maximis suis tribulationibus et angustiiis“ im Stich gelassen^{61a}. Die finanziellen Verhältnisse des Kapitels wurden allerdings dadurch unerträglich (so Präsident und Abt Robert von Monreal von Echternach⁶² 1516).

Im Fall des Abts Wilhelm von Manderscheid zu Prüm und Stablo⁶³ kommt die ganze Tragik der Pkk zum Vorschein. Zuvor schon formell schriftlich entschuldigt, ließ der Abt auf dem Pk von 1514 durch Prokuratoren erklären, er bitte um Unterstützung bei der Reform von Prüm, aber auch zum Erlaß der Prokuratorien für beide Abteien, da er schon auf Kosten von Stablo um die Selbständigkeit von Prüm kämpfe⁶⁴. Das Kapitel erließ die ausstehenden Zahlungen, ließ aber durch Kommissare, die Äbte von Luxemburg, St. Matthias, Echternach und Tholey, unmißverständlich erklären, es bestehe zunächst auf Kapitelgehorsam. Da die Verhandlungen mit dieser Kommission offensichtlich den Charakter einer Visitation anzunehmen drohten, schwieg

⁶⁰ Anton der Gute, 1489, 1508 – 1544 (wie Anm. 61).

⁶¹ Renatus II, Herzog von Bar und Lothringen 1475 – 1508 (LEO JUST, Das Staatskirchentum der Herzöge von Lothringen-Bar von 1445 – 1633, in: Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte 5, 1953, 223 – 266, bes. 224 – 226).

^{61a} Zu den Wirren vgl. W. J. FORMSMA, De onderwerping van Friesland, het Sticht en Gelre, in: Allgemeine Geschiedenis der Nederlanden, Deel IV, Utrecht 1952, 72 – 96.

⁶² Abt 1506 – 1539 (WAMPACH – wie Anm. 30 – Bd. IV, Luxemburg 1952, 597 – 604).

⁶³ Ab 1499 Abt von Stablo und Malmedy, wo er die Gewohnheiten der BK einführte, 1513 – 1546 zugleich Abt von Prüm (Monasticon belge I 93 – 94; PETER NEU, Prümer Klosterreformen des späten Mittelalters, in: Jahrbuch des Kreises Prüm 2, 1961, 41 – 42). Zur folgenden Frage auch: PETER NEU, Die Abtei Prüm im Kräftespiel zwischen Rhein, Mosel und Maas vom 13. Jahrhundert bis 1576, in: Rheinische Vierteljahresblätter 26, 1961, 255 – 285. Eine vollständige Aufarbeitung der vielen trierischen Inkorporationsversuche steht noch aus. 1489 X 1 hatten Abt Ruprecht von Virneburg (1476 – 1513) und sein Bruder Philipp den Konvent zu einer gemeinschaftlichen Verwaltung der Güter und gemeinsamer Küche und Kost veranlaßt (Hauptlandesarchiv Koblenz Abt. 18 nr. 664).

⁶⁴ Vgl. die Exekutionsbriefe des Dekans Petrus Hees zu Lüttich als Konservatoren der Privilegien und Rechte der Abtei gegen verschiedene Schädiger: Hauptlandesarchiv Koblenz Abt. 18 nr. 507 – 510.

sich Wilhelm aus, bis er 1518 nun fordernder klagte, das Pk habe ihm in seinen „tribulationibus“ nicht geholfen. Wiederum verlangten die Äbte, er möge sich auf dem nächsten Pk in St. Matthias persönlich über seine „angustias, tribulationes et molestias“ erklären. Als der Abt 1520 wiederum sein persönliches Erscheinen verweigerte, wurde die Haltung des Pk bestimmter und drohender. Der Abt von St. Maximin⁶⁵ hatte ihm nun unter Androhung von Konsequenzen die Forderung vorzutragen, man verlange von ihm Gehorsam auf die vorgeschriebene Weise. Daraufhin ließ es Wilhelm 1522 zum Bruch kommen: Er ließ notariell erklären, er habe unter großen Kosten zur Verteidigung von Prüm dem kaiserlichen Hof folgen und sich der Okkupation verschiedener Güter erwehren müssen⁶⁶. Das Bekanntwerden seines Reisetags hätte ihm nur Lebensgefahr durch seine Feinde bringen können. Wilhelm erklärte wiederum seine Bereitschaft zum Gehorsam, aber seine Vorwürfe gegen das Pk wurden grundsätzlich und ungeheuerlich: Die Präsidenten hätten ihn trotz mehrfacher Bitten bei seinen Bemühungen um die nun aus Rom eingetroffenen Conservatorien⁶⁷ nicht unterstützt und ihn mit Ausflüchten abgespeist. Man habe die mehrfach erbetene Hilfe bei der Reform des Klosters und einer neuen Einpflanzung der Disziplin versagt, ihm sogar mit unpassenden und spöttischen Worten die dafür notwendigen Bücher versagt. Mit obskuren Entschuldigungen habe man ihn bei der gelungenen Verteidigung seiner Abtei gegen Kommendewünsche und die Inkorporation durch den Erzbischof von Trier im Stich gelassen. Gegen die finanziellen Forderungen des Pk rechnete der Abt seine Leistungen bei den Bemühungen am brabantischen Hof um die Destitution Abts Hecks von Luxemburg auf. Schließlich erklärte er, er fühle sich zu keiner finanziellen Unterstützung verpflichtet, es sei denn, man spreche ihn von aller Schuld frei und lege endgültig und allgemein fest, daß in Zukunft alle Äbte innerhalb und außerhalb der Union (Pk) jedes Kloster mit allen Kräften zu verteidigen bereit seien, wenn seine gewaltsame Trennung vom Orden drohe. Die Antwort des Pk war konsequent, aber noch aus der schwächeren Position heraus formuliert: Erst müsse Wilhelm das Pk anerkennen, dann werde man ihm helfen. Von weiteren Reformversuchen des Abts wissen wir nichts. Das Schicksal seiner Abtei Prüm war vorauszusehen. Auf sich allein gestellt, verlor sie 1576 ihre Selbständigkeit durch die Inkorporation in das Erzstift Trier.

⁶⁵ Abt Vinzenz Cochem, 1514–1525 (Stadtbibliothek Trier Hs 1626/401 4° S. 597–599).

⁶⁶ 1515 V 28 ernannte ihn Kaiser Maximilian in Augsburg zu seinem Rat (Hauptlandesarchiv Koblenz Abt. 709 nr. 325), 1516 X 10 verbot derselbe in Augsburg Erzbischof Richard von Trier alle Tätlichkeiten gegen die Abtei bis zu einer gerichtlichen Entscheidung des Streites durch den Erzbischof von Köln (ebd. Abt. 1 A nr. 9307).

⁶⁷ Vgl. die sieben Mandate der von der päpstlichen Kurie ernannten Konservatoren gegen verschiedene unrechtmäßige Besitzer von Abteigut (ebd. Abt. 18 nr. 525–533).

Das Pk war mit der von Wilhelm von Manderscheid angesprochenen Frage der Kommenden und Inkorporationen dennoch tätig gewesen, freilich mit wenig Energie, unzureichenden Plänen und wenig greifbarem Erfolg. Dieses Krebsübel der Ordensgeschichte bedrohte vor allem noch die niederländischen Abteien⁶⁸. Auf Veranlassung der Lütticher Äbte beschäftigte sich das Pk 1508 mit der Frage und griff die Idee einer „unio et confoederatio“ mit dem Pk der Mainzer Kirchenprovinz auf. Der schon seit 1467 zwischen den Reformbewegungen diskutierte Zusammenschluß war 1480 zu einer Union der Provinzen Köln-Trier und Mainz-Bamberg ausgedehnt worden, doch Erzbischof Berthold von Henneberg von Mainz hatte ihn zunächst wieder auf eine Union zwischen seinem Pk und der BK reduziert⁶⁹. 1501 ging die BK mit einer Deputation von sieben Äbten darauf ein (darunter die von Werden und Tholey⁷⁰). Dennoch hatte auch der weitergehende Plan im gleichen Jahr in Abt Heinrich von Lippe von St. Martin in Köln einen engagierten Befürworter gefunden⁷¹. Jetzt – 1508 – glaubte man weniger an die Notwendigkeit einer Vereinheitlichung der Observanzen als an den Nutzen eines auf gemeinsame Kosten erhaltenen Prokuratoren zur Verteidigung der Klöster der Union in Rom. Vielsagend lang war aber auch jetzt die Diskussion über die Verteilung der Kosten. So verschwand der Plan wieder schnell in der Versenkung und tauchte 1518 lediglich als Wunsch nach päpstlichen „Conservatorien“ wieder auf, die die Abständigen zum Gehorsam zwingen und die Privilegien und Selbständigkeit der Einzelklöster schützen sollten⁷². Erst als 1520 der Abt von St. Matthias von der drohenden Vergabe seiner Abtei als Kommende an Jean de Guise und von „insidias, molestias, turbationes“ berichtete, war das Erschrecken allgemein. St. Matthias war für die Gemeinschaft zu wichtig. Man ermutigte den Abt zum Widerstand. Doch noch 1522 beklagte das Pk, wohl unter dem Eindruck der Vorwürfe Wilhelms von Manderscheid, die mangelnde „diligentia“ in dieser Sache. Jetzt erging der Auftrag an die Äbte von St. Martin und St. Pantaleon sowie von Deutz und Brauweiler zur Initiative um ein „Conservatorium in latissima forma“, das man als Transsumpt jeder Abtei zugehen lassen könne. Nach all den großen Ideen war das wenig. Erst nach 1627 sollte die Zeit für einen neuen, historischen Unionsversuch wieder reif werden⁷³.

⁶⁸ Vgl. URSMER BERLIÈRE, *La commende aux Pays-Bas*, in: *Mélanges Godefried Kurth*, Lüttich 1908, 185 – 201.

⁶⁹ BERLIÈRE II 23; MOLITOR II 3 – 27; SCHMITZ, *Geschichte* 186 – 188.

⁷⁰ VOLK, *Rezesse* I 332 (1501/8).

⁷¹ Abt 1409 – 1505 (JOHANNES H. KESSEL, *Antiquitates Monasterii S. Martini maioris Coloniensis*, = *Monumenta historica Ecclesiae Coloniensis* T. I, Köln 1863, 158 – 159).

⁷² Mit einem Prokurator war man natürlich längst an der Röm. Kurie vertreten. 1512 ernannt das Pk den Magister Johannes Eynsbeck, Kanoniker von Mariengreden/Köln.

⁷³ Vgl. demnächst WOLFGANG SEIBRICH, *Gegenreformation als Restauration. Die restaurativen Bemühungen der alten Orden im Deutschen Reich von 1580 bis 1648*, = *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens* 38.

Provinzialkapitel und Klosterreform

Die strenge Observanzhaltung der BK, die sich in der Diskussion über die Abstinenz und im Vorbehalt gegen den Zusammenschluß mit anderen Reformbewegungen gezeigt hatte⁷⁴, mußte in ihrem „Alles oder Nichts“ kapitelsprengend wirken. Um so mehr überrascht es, daß das Pk sowohl mit allgemeinen Reforminitiativen als auch mit gezielten Aktionen für Einzelklöster tätig werden konnte. Die allgemeinen Reforminitiativen wiederholten zunächst die Beschlüsse früherer Kapitel und folgten damit wohl dem Brauch der Annalkapitel der BK. Wir müssen uns hier auf Weniges beschränken. Es handelte sich dabei um Grundforderungen, die in der BK schon zur Selbstverständlichkeit geworden waren⁷⁵.

1510 beschloß man folgende Statuten:⁷⁶

- 1) Das Offizium, dem als Opus Dei nichts vorgezogen werden soll, ist in allen Klöstern „prudenter et decenter“, d. h. „devote“ und unter Beteiligung aller im Kloster weilenden Personen zu vollziehen.
- 2) Nach dem Beispiel Christi darf niemand eigenes Vermögen irgendwelcher Art besitzen, auch keine (verlorene) Grabstelle in der Kirche. Wer solches besitzt, soll es seinem Abt resignieren. Dieser soll ihn absolvieren und für das Lebensnotwendige sorgen.
- 3) Unter Androhung der Strafen der „Benedictina“ wird mit dem Hinweis auf die „Clementina“ das Tragen eines Habits („cum affectu“) innerhalb eines Monats verlangt. Finden Visitatoren Widerspenstige, haben sie diese als Exkommunizierte zu meiden.
- 4) Die Tonsur ist nach Maßgabe des Konzils von Konstanz zu tragen, d. h. die Haare auf der Krone des Hauptes nicht länger als zwei Finger.
- 5) Küche und Tisch sollen für Abt und Mönche gemeinsam sein.
- 6) Das leichtfertige Verlassen der Klausur ist untersagt. Falls dazu die Notwendigkeit besteht, dann nur in Habit, Schleier und dezenter Begleitung zur Auferbauung der Gläubigen.
- 7) Die verpflichtende Klausur umfaßt Mönchschor, Ambitus des Dormitoriums und die Zellen.
- 8) Niemand darf geheime Beschlüsse des Kapitels Außenstehenden hinterbringen.
- 9) Klosterämter werden nur durch den Abt vergeben. Die Inhaber geben dem Abt jährlich Rechenschaft.
- 10) Unter ausdrücklichem Hinweis auf die durch das Pk von

⁷⁴ PAULUS VOLK, Die Stellung der Bursfelder Kongregation zum Abstinenzindult von 1523, in: *Révue Bénédictine* 42, 1930, 55 – 72 und 223 – 243; ders., Das Abstinenzindult von 1523 für die Benediktinerklöster der Mainz-Bamberger-Provinz, in: ebd. 40, 1928, 333 – 363 und 41, 1929, 46 – 69.

⁷⁵ Das Pk von 1482 hatte bereits die gleichen Statuten formuliert (Berlière I 50 – 52).

⁷⁶ Sie sind nur überliefert in dem „*Recessus capitularis Summarius*“ (f. 34r – 37r), der vermutlich allein allen Abteien zugeht, während der Originalrezeß wohl für das Archiv (in St. Martin/Köln?) gedacht war. Auch für 1508 und 1512 (mit den „*Nomina Defunctorum per cedulos lectori tradita*“) sind solche summarischen Rezesse erhalten.

1484⁷⁷ beschlossenen Statuten, die hier wiederholt werden, wird den Äbten besonders die Aufsicht über die Einhaltung der Klausur in Frauenklöstern aufgetragen.

Wie uns die Nachrichten aus Einzelklöstern verraten, konnten Statuten in dieser allgemeinen Form nur eine Generallinie aufzeigen, mehr an Konkretem hätte das Pk wohl noch deutlicher gespalten. So kam man nur auf Einzelfragen zurück. 1518 hielt man die Äbte in der Frage der „Vagantes“ an, die sich außerhalb eines Klosters gegen den Willen des Abts aufhaltenden Mönche zur Rückkehr innerhalb eines halben Jahres aufzufordern oder sie erklären zu lassen, ob sie in dem Kloster ihres jetzigen Aufenthaltes bleiben wollten – ein Problem, das die BK von 1514 bis 1517 jährlich beschäftigte. Man sprach sich sogar für eine generelle Rückberufung aller außerhalb ihres Klosters weilenden Mönche aus⁷⁸. 1520 hatten das Pk Nachrichten aus Friesland über „Sorores conversae“ erreicht, die die drei substantiellen Gelübde ablegten, in Häusern ohne Klausur zusammenlebten, keinen Habit trugen, sich aber dem reformierten Fleischverzicht annäherten. Die dortigen Äbte wurden zu näherer Information angehalten⁷⁹. Mit dem Festschreiben des grauen Habits und schwarzer Kapuzen für die Donaten und grauer Kapuzen für die Novizen, schloß sich das Pk den schon 1486 durch die BK festgeschriebenen Gewohnheiten an⁸⁰. Immer wieder forderte man die Äbte auf, sich auf den Pkk in den Besitz der „Benedictina“ zu bringen und sie während der Mahlzeiten an Stelle anderer Literatur verlesen zu lassen⁸¹.

Weit bedeutsamer waren die Initiativen zur Reform von Einzelklöstern. Sie können als typisch für den Zeitraum der Reform gelten. 1508 klagte der Abt von Deutz⁸² über Auflösungserscheinungen in den brabantischen Klöstern. Das Pk erteilte den Äbten von Egmond, Gembloux und Oostbroek den Auftrag zu

⁷⁷ Da der erhaltene Rezeß (BERLIÈRE II 25 – 32) nichts davon enthält, ist wohl das Annalkapitel der BK in diesem Jahre gemeint, wo von der Aufsicht der Äbte über die Kleidung der Nonnen die Rede ist (VOLK, Rezesse I 209).

⁷⁸ VOLK, Rezesse I 436: 1514/5, I 445: 1515/6 und mehrfach. Zu den Gründen für das Vagieren vgl. ELM (wie Anm. 19) 199 – 200; POST, Kerkgeschiedenis 317 – 319. Woanders entlaufene Mönche fanden Aufnahme in den personell unterbesetzten Klöstern Frieslands (DAMEN, Geschiedenis 84). Schon frühere Pkk hatten sich mit dem Problem beschäftigt (1482: BERLIÈRE I 40, 1486: ebd. 57).

⁷⁹ Es wird nicht ganz klar, welche der vielen Bewegungen hier gemeint ist. 1470 siedelte der Abt von Rottum auf dem Vorwerk der Abtei Frauen an, die ihm unterstanden, im Hause aber eine „moeder“ hatten, nach der Regel des hl. Benedikt leben wollten, aber statt des Chorgebets nur der Messe und einigen Offizien in der Abteikirche folgten (DAMEN, Geschiedenis 85). Vielleicht sind diese gemeint.

⁸⁰ VOLK, Rezesse I 222: 1486/17.

⁸¹ Bei der Reform von Egmond 1491 fand sich kein Exemplar der „Benedictina“ (HOF, De abdij van Egmond 365).

⁸² Vgl. Anm. 58.

einer gesonderten Visitation. Falls diese dem nachkamen, woran eigentlich nicht zu zweifeln ist, haben sie das Pk nicht weiter darüber informiert. Der gleiche Abt klagte auch über die Verhältnisse in Gladbach und Siegburg, wo er bei der ihm vom letzten Pk aufgetragenen Visitation die Mißachtung der Klausurvorschriften und das Fehlen einer gemeinsamen Mensa festgestellt hatte. Beide (anwesenden!) Äbte wurden nachhaltig ermahnt und versprachen Gehorsam. Von Gladbach hören wir auch nichts mehr⁸³. Über Siegburg⁸⁴ klagten die Äbte von Deutz und Brauweiler nach einer erneuten Visitation 1510. Darauf beschloß das Pk 1512, durch die Äbte von St. Pantaleon und Werden mit dem Herzog von Jülich als Landesherrn und seinen Räten über eine Reform zu verhandeln. Die Visitatoren hatten dem Konvent vorhalten müssen, er befolge nur drei der vier Regeln, wo doch ohne die vierte kein Heil möglich sei⁸⁵, ihm dann aber Bedenkzeit bis Michaeli gegeben. Die Gebäude der Abtei waren in ruinösem Zustand, die Inhaber von Klosterämtern hatten seit 30 Jahren keine Rechnung mehr vorgelegt. Die Mönche durchstreiften „cum multis aliis Irregularibus“ die Gastwirtschaften und verweigerten ebenfalls die Rechnungslegung über die gewohnten Ausgaben. Die Kontaktnahme der Kommissare mit dem Landesherrn blieb, falls sie stattfand, ohne Erfolg. So mußten die Visitatoren 1516 berichten, man habe die Visitation wegen der drohenden Haltung der Freunde der Mönche („ob minas amicorum monachorum“) ohne eine bindende Zusage des Abts unterlassen müssen. So überrascht es, daß sich 1516 während des Pk in St. Maximin Siegburger Mönche in St. Matthias aufhielten und sich auf Befragen durch die Äbte von Mettlach und St. Pantaleon reformbereit zeigten. Und wirklich können die Äbte von Werden und St. Martin/Köln als zuständige Visitatoren 1518 über die begonnene „Reformatio“ und über die Bereitschaft des Konvents berichten, bis Michaeli über den gemeinsamen Tisch zu entscheiden⁸⁶. 1520 übertrug das Pk die im Gang befindliche Reform speziell den stadtkölner Äbten und dem von Deutz.

Schwieriger und letztlich erfolglos waren die Bemühungen um eine Reform von Kornelimünster⁸⁷. Nach einer auf dem Pk 1512 zunächst beschlossenen und dann doch nicht ausgeführten Zitation des Abts als „contumax“ ernannte

⁸³ Mit Hilfe Herzog Wilhelms von Jülich-Berg setzte Abt Ägidius Bocholtz (1505 – 1538) wenig später, 1510, gegen den heftigen Widerstand des Konvents den Anschluß an die BK durch (HANS BANGE – WOLFGANG LÖHR, Gladbach, in: *Germania Benedictina VIII* 323 – 351, hier 336).

⁸⁴ Bei WISPLINGHOFF (wie Anm. 4; ders., Siegburg, in: *Germania Benedictina VIII* 533 – 557) nichts davon.

⁸⁵ Angesichts der Parallele in Kornelimünster möchte man an die Askese denken.

⁸⁶ Inzwischen war nach dem Tod Gerhards II. von Plettenberg (1506 – 1516) Johann II. von Fürstenberg (1516 – 1549) Abt geworden.

⁸⁷ Vgl. NORBERT KÜHN, Kornelimünster, in: *Germania Benedictina VIII* 404 – 421.

das Pk von 1514 den Trierer Weihbischof und Abt von Luxemburg, Johannes von Helmont⁸⁸, zum Kommissar in dieser Sache mit dem Recht, alle in der „Benedictina“ vorgesehenen Strafen anzuwenden. Am nächsten Tag erschienen jedoch Prokuratoren des Abts Heinrich von Binsfeld⁸⁹ und entschuldigten ihn in aller Form⁹⁰. In einer geheimen Zusatzmitteilung ließ der Abt erklären, er sei zur Reform bereit, wenn man ihm Reformmönche schicke und zulasse, daß diese mit ihm und seinem Konvent weiterhin dreimal wöchentlich Fleisch essen dürften. Notfalls wollte er zu solchen Verhandlungen das Pk persönlich besuchen. Nach längerer Beratung erklärte sich das Kapitel abschlägig, da man es nicht für geraten hielt, reformierte Mönche, die sich seit vielen Jahren des Fleischgenusses enthielten, zum Fleischgenuß zu zwingen und damit zu „deformieren“⁹¹. Neben dem Weihbischof sollte eine Kommission, bestehend aus den Äbten von Brauweiler, Deutz, Gladbach und St. Martin/Köln die angebliche, päpstliche Exemtione der Abtei vom Pk und von Visitationen prüfen.

Bis zum Pk 1516 schlugen sich jedoch beide Kommissionen mit Aktenmangel und ungenügenden Reaktionen Binsfelds herum. Eine Visitation fand nicht statt, der Kriegsgefahren und „iustum metum“ wegen. 1518, 1520 und 1522 hören wir von begonnenem, eingestelltem, wieder aufgenommenem und unterbrochenem prozessualen Vorgehen. Das Pk scheute offensichtlich die Kosten eines Prozesses vor dem Kölner geistlichen Gericht und begnügte sich mit gestenreichen Aufforderungen, der Abt möchte sich doch den übrigen Brüdern angleichen und demütig das Joch des Ordens und Kapitels auf sich nehmen. Dabei blieb es.

Um so großzügiger wirkt die Geste des oben erwähnten Abts von Luxemburg. 1512 versprach Johannes von Helmont, dem Pk die ihm durch eine päpstliche Bulle an seinen Vorgänger verliehene Autorität zu überlassen und sich keiner anderen Jurisdiktion zu unterwerfen⁹². Hintergrund dieser Geste ist die verwirrende, hier nur in groben Zügen ansprechbare Geschichte des Anschlusses der Münsterabtei an die BK. 1490 war die Abtei als Kommende an den pfründebewußten Johann von Eindhoven gelangt⁹³. Der gleichzeitig

⁸⁸ Ab ca. 1499 Trier. Offizial, ca. 1504 Administrator von Marienmünster/Luxemburg, 1508 – 1517 als Titularbischof von Azot Weihbischof von Trier (KARL-JOSEF HOLZER, *De proepiscopis Trevirensibus, Confluentibus* 1845, 68 – 69).

⁸⁹ Abt 1491 – 1531 (wie Anm. 87: S. 418).

⁹⁰ In den Rezeß inseriert ist der Brief des Abts von 1514 V 5 und die Ladung auf den Landtag von Jülich durch Herzog Johann.

⁹¹ Vgl. Anm. 74.

⁹² Abt Heck war durch die Röm. Kurie zum Visitor aller (?) Benediktinerklöster in Deutschland erhoben worden (J. B. KAISER, Aufnahme der Münsterabtei in die Bursfelder Union, in: *Ons Hémecht* 30, 1924, 324 – 330 und 374 – 376).

⁹³ Ebd. Weihbischof von Trier 1483 – 1507, zugleich Kommendatarabt von Luxemburg (HOLZER, *De proepiscopis* 63 – 68).

vom Konvent gewählte Abt Wilhelm Heck⁹⁴ fand 1492 nicht die Anerkennung des Pk. Seine Mönche ließen ihn aber, obwohl er die Anerkennung Roms gefunden hatte, auf Veranlassung des luxemburgischen Statthalters Christoph von Baden und des Parlamentes in Mecheln wieder fallen, erst recht, als er bereits 1495 den Anschluß an die BK plante. Die weltliche Gewalt war es aber auch, die ihn 1503 zum Anschluß an die BK drängte⁹⁵. Als sich Heck, nun zwischen allen Stühlen, weigerte, setzte die BK 1504 Johannes von Helmont als Administratoren ein, der dies Amt auch nach seiner Ernennung zum Weihbischof von Trier (1508 – 1517) beibehielt. 1508 mußte sich der Administrator auf dem Pk der Kritik an den Kosten dieses Unternehmens stellen. Er erklärte das Pk zwar für eine Änderung der Administration nicht zuständig, verlangte von diesem aber die Rückerstattung der Auslagen. Die Beschaffung der enormen Summe beschäftigte noch das Pk von 1510 und wurde wohl einer der Gründe für die Kontributionsmüdigkeit der nicht der BK angehörigen Abteien. Der Weihbischof jedoch war indessen eine der prägenden Gestalten des Pk geworden und amtierte 1514 als 1. Präsident. Heck überlebte seine Klage vor dem Pk von 1508 nur um einige Monate.

Mit dem 1507 durch Erzbischof Hermann IV. von Köln reformierten Kloster Grafschaft⁹⁶ beschäftigte sich das Pk nur einmal, 1514. Die bei der Reform entfernten Mönche waren nach ihrer gewaltsamen Rückkehr zwar wiederum entfernt worden, aber Abt Albert von Köln⁹⁷ bat jetzt um Rat, wie er die begonnene Reform fortsetzen könne. Das Pk wollte darüber beraten. Die Annalkapitel der BK mußten sich jedoch noch über 1520 hinaus mit der Abwesenheit des Abts beschäftigen.

Den weiten Radius der Reformbemühungen zeigen weitere Einzelheiten: 1520 bat der Graf von Nassau-Saarbrücken⁹⁸ durch den Trierer Offizial Friedrich von Hagen das Pk um reformierte Nonnen und einen Beichtvater für das Nonnenkloster Neumünster bei Ottweiler⁹⁹, wo gerade die Reform eingeführt worden war. Das Pk übertrug die Verhandlungen mit dem Bischof von Metz und die Visitation den Nachbaräbten aus dem Trierischen. 1518 beauftragte das Pk die Äbte von Oostbroek und Siloe zur Fortführung der Visitation und Reform in Smallen Ee¹⁰⁰, notfalls mit Hilfe des Bischofs von

⁹⁴ Heck starb schon 1508 in Mecheln (KAISER – wie Anm. 92 – 328).

⁹⁵ VOLK, Rezesse I 341: 1503/2.

⁹⁶ MANFRED WOLF, Grafschaft, in: *Germania Benedictina* VIII 351 – 376; HANS JOCHAIM KRACHT, Die Bursfelder Reform und die Abtei St. Alexander in Grafschaft, in: *Grafschaft. Beiträge zur Geschichte von Kloster und Dorf*, hrsg. v. Josef Wiegel, Grafschaft 1972, 65 – 76.

⁹⁷ 1507 – 1525 (ebd.).

⁹⁸ Ludwig I., 1466. 1490 – 1523 (W. K. v. ISENBURG, *Stammtafeln zur Geschichte der europäischen Staaten* I, Marburg 1953, Tafel 110).

⁹⁹ Zum Kloster zuletzt: FLESCHE (wie Anm. 28) 43 – 44.

¹⁰⁰ Zur Geschichte der Abtei: DAMEN, *Geschiedenis* 88 – 89.

Utrecht. Auf Beschluß des Pk von 1514 wurde das Kloster Echternach einer besonderen Visitation unterworfen. Der Abt von Tholey sollte die bekanntgewordenen Mißstände vor allem in dem der Abtei angeschlossenen Hospital beseitigen.

Mit dem Jahr 1522 endeten die Provinzialkapitel der Provinz Köln-Trier¹⁰¹. Das auf Jubilate 1524 nach St. Maximin einberufene Pk, dem die Äbte von Echternach, Maria Laach, St. Martin/Köln und St. Laurentius vor Lüttich als Präsidenten vorstehen sollten, wurde wohl wegen der sickingischen Wirren abgesagt. Weitere Pläne machten wahrscheinlich Bauernunruhen und reformatorische Wirren zunichte. Die Tatsache, daß von den 12 Besuchern des letzten Pk 10 der BK angehörten, dürfte das Interesse an dieser Doppelveranstaltung weiter gesenkt haben. 1528 mußte auch das Annalkapitel unter Verzicht auf großräumige Visitationen die Äbte auf nachbarschaftliche Hilfe verweisen¹⁰². Selbst der Zweijahresabstand zwischen den Versammlungen hatte sich als zu groß herausgestellt. Schon 1514 hatte deswegen das Pk die Äbte von St. Martin/Köln für die Diözese Köln und St. Martin/Trier für die Diözese Trier zu Kommissaren für alle Angelegenheiten ernannt, die sich Präsidenten und Pk nicht besonders vorbehalten wollten. Sie sollten besonders deswegen tätig werden, weil sich die Äbte oft nicht schnell genug treffen konnten. 1522 wurden bestellt: Wilhelm Wysch de Roeß, Dekan von St. Georgen in Köln, Johannes Lockharst, Dekan von St. Salvator in Utrecht, und die Offiziale der bischöflichen Kurien in Trier und Utrecht. Neben den ordensangehörigen Kommissaren für die Kontributionen und den Kollektoren hatten solche Männer zusammen mit den für je eine Kirchenprovinz bestellten Syndici schon immer eine besondere Rolle gespielt. Die für jedes prozessuale Vorgehen wichtigen Offiziale brachten die Abteien allerdings in eine enge Anbindung an die bischöflichen Kurien und beschworen die Gefahr von Diözesankongregationen herauf. Noch einmal, mitten in den Religionswirren, erinnerte sich die BK auf dem Annalkapitel von 1548 angesichts der Gefährdung vieler ihrer Mitglieder der vernachlässigten Institution des Pk¹⁰³. Es fehlte jedoch offensichtlich die Kraft zur Restauration. Die Zukunft gehörte den Partikularkongregationen, wenn auch mitten in den Wirren des Dreißigjährigen Krieges sich gerade die nichtunionsgebundenen Abteien noch einmal – allerdings in recht romantisierender Erinnerung – auf die Kraft früherer Jahre besannen¹⁰⁴.

¹⁰¹ Unsere Sammlung von Rezessen trägt auf der Rückseite die Bemerkung: „Anno 1522 provincialibus capitulis hactenus celebrari solitis finis est impositus“, die wohl von Legipont stammt. Die Maximiner Hs (Stadtbibliothek Trier 1626/401 4^o) kennt für 1524 ein Pk in Maria Laach (vielleicht anstelle des für St. Maximin geplanten und ausgefallenen Pk) und eines für 1526 in St. Pantaleon (S. 599), doch bereits das Annalkapitel der BK für 1525 war ausgefallen. Das Pk für 1533 war zumindest geplant (vgl. Prokuratorium des Abts von St. Maximin S. 883).

¹⁰² VOLK, Rezesse I 528: 1528/6.

¹⁰³ VOLK, Rezesse II 83: 1548/5.

¹⁰⁴ Vgl. Anm. 73.

Die drei Männer im Feuer nach Dan 3, 1 – 30*

Das in Dan 3, 1 – 30 erzählte Glaubenszeugnis der drei Männer im Feuer, die nach Ausweis des Buches Daniel nicht nur Freunde und Schicksalsgenossen des Helden, sondern auch wie er selbst Inhaber hoher Staatsämter im Dienst des Königs Nebukadnezar von Babel sind, stellt nach der Auffassung vieler Erklärer ein beachtenswertes Dokument für die Theologie des Märtyrertums in spälatlantestamentlicher Zeit dar. Denn die Bedrohung frommer Judäer in einem heidnischen Staat durch Einschüchterung und Gewissensdruck sowie der Versuch ihrer Hinrichtung als Strafe für ihren Widerstand gegen die Vergötzung der politischen Macht sprechen allem Anschein nach für diese Deutung¹.

Auf der anderen Seite fällt es schwer, in Dan 3, 1 – 30 eine Märtyrergeschichte im streng theologischen Sinn zu erblicken, weil, wie man eingewandt hat, eine solche Darstellung mit gutem Ausgang keine eigentliche Märtyrergeschichte mehr ist². Denn die Darstellung in Dan 3, 1 – 30 endet bemerkenswerterweise nicht nur mit der wunderbaren Befreiung der Freunde Daniels aus höchster Todesnot, sondern darüber hinaus auch noch mit dem die ganze Bevölkerung des heidnischen Staates verpflichtenden Bekenntnis Nebukadnezars zur Rettermacht jenes Gottes, den die drei Männer verehren.

Zu dieser thematischen Widersprüchlichkeit einer angeblichen Märtyrergeschichte gesellen sich in Dan 3, 1 – 30 noch eine Reihe literar-, form-, traditions- und redaktionsgeschichtlicher Probleme wie etwa die offenkundige Unausgeglichenheit der Darstellung in Wortwahl und Stil, das auffällige Fehlen Daniels in der Erzählung und schließlich deren Stellung und Bedeutung im Kontext des Danielbuches. Die Frage nach der Märtyrergeschichte gewinnt dadurch hier eine ungewöhnliche Komplexität.

* Der Artikel ist die erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Referats, das bei einem von Prof. Dr. J. H. C. LEBRAM veranstalteten Workshop über „die Entstehung der jüdischen Martyrologie“ im September 1984 zu Leiden (Holland) gehalten worden ist. Die Veröffentlichung des für einen Sammelband geplanten Beitrags erfolgt mit der freundlichen Genehmigung des Veranstalters.

¹ W. BAUMGARTNER, Das Buch Daniel, Gießen, 1926 sieht den Wert solcher Legenden darin, daß sie das Ideal des jüdischen Frommen zeichnen, der den Geboten seiner Religion auch in heidnischer Umgebung und bis zum Martyrium die Treue hält (7). Ähnlich: C. KUHL, Die drei Männer im Feuer, Gießen, 1930, 71 – 77 und A. BENTZEN, Daniel, Tübingen 1952, 33 – 39.

² So M. A. BEEK, Das Danielbuch, Leiden, 1935, 73. Ähnlich: K. KOCH (unter Mitarbeit von T. NIEWISCH und J. TUBACH), Das Buch Daniel, Darmstadt, 1980, 89.

Die folgende Untersuchung hat sich daher die Aufgabe gestellt, auf der Basis einer literarkritischen Analyse den offenbar mehrstufigen Werdegang der Erzählung in Dan 3, 1 – 30 aufzuzeigen und anschließend im Rückgriff auf die im Hintergrund stehende alttestamentliche Tradition das Glaubenszeugnis der drei Männer im Feuer theologisch zu entfalten³.

I. Die Komposition des Textes in Dan 3, 1 – 30

1. Analysen

Die in V. 1 berichtete Aufstellung eines gewaltigen Standbildes durch Nebukadnezar in der Provinz Babel bildet den notwendigen Ausgangspunkt für die ganze folgende Erzählung. Die Ausdrucksweise ist knapp und nur auf das Wichtigste beschränkt. V. 1 darf daher als die Eröffnung der Grundschrift gelten.

Bei der Aufzählung der hohen Beamten in V. 2 fällt auf, daß vor der dritten Gruppe ein *waw*-copulativum steht, das die in der Reihe an erster Stelle genannten Satrapen, Präfekten und Gouverneure zu einer Dreiergruppe zusammenschließt. Die gleiche Dreiergruppe erscheint auch in V. 27, wo sie im Unterschied zu V. 2 (und V. 3) durch die in V. 24 erwähnten Minister des Königs ergänzt und durch ein zweites *waw*-copulativum sekundär erweitert worden ist. Daraus folgt, daß in V. 2 nur die genannte Dreiergruppe ursprünglich ist; die Erwähnung der anderen Gruppen ist allem Anschein nach das Werk eines Ergänzers.

In V. 2 fällt weiterhin auf, daß von dem Prädikat *šēlah* zwei Infinitive, nämlich *l'miknaš* und *l'mētē* abhängig sind, deren letzterer asyndetisch ohne das zu erwartende *waw*-copulativum an das Vorangehende anschließt. Beachtet man jedoch, daß die mit dem zweiten Infinitiv *l'mētē* eingeleitete Aktion, nämlich das Kommen der Beamten zu der Einweihung des Standbildes, für die Erzählung unbedingt notwendig ist, während die mit dem ersten Infinitiv *l'miknaš* angeordnete Versammlung dieser Beamten als ein durchaus entbehrlicher und nur die Feierlichkeit der folgenden Darstellung unterstreichender Vorgang erscheint und daß die Härte des asyndetischen Anschlusses bei *l'mētē* allein durch die Voranstellung von *l'miknaš* erst erzeugt worden ist, dann legt

³ Zu Rate gezogen wurden hierbei die Kommentare von J. H. C. LEBRAM, Das Buch Daniel, Zürich, 1984; L. F. HARTMANN – A. A. DI LELLA, The Book of Daniel, New York, 1978; A. LACOQUE, Le Livre de Daniel, Neuchâtel – Paris, 1976; M. DELCOR, Le Livre de Daniel, Paris 1971; O. PLÖGER, Das Buch Daniel, Gütersloh, 1965; N. PORTEOUS, Das Danielbuch, Göttingen, 1962; E. W. HEATON, The Book of Daniel, London, 1956; A. BENTZEN, Daniel, Tübingen 1952; J. A. MONTGOMERY, The Book of Daniel, Edinburgh, 1927; K. MARTI, Das Buch Daniel, Tübingen – Leipzig, 1901.

sich die Schlußfolgerung nahe, daß man den Infinitiv *l'miknaš* nachträglich eingefügt und dadurch die Grundschrift auf eine neue Aussage hin erweitert hat. Ähnlich verhält es sich auch mit dem Relativsatz, der die Aufstellung des Standbildes durch den König Nebukadnezar mit Nachdruck wiederholt und der im Unterschied zu V. 1 das Hafel von *qūm* statt des Afel gebraucht. Da beide Erweiterungen den Charakter einer vorbereitenden Bearbeitung für die Darstellung in V. 4–6 haben, kommt hier als Verfasser nicht mehr der bei den Beamtengruppen festgestellte Ergänzter in Frage.

Die Vollzugsmeldung in V. 3, wonach sich die Satrapen, Präfekten und Gouverneure zu der Einweihung des Standbildes versammelt haben, gebraucht statt des transitiven Peal von *kēnaš* (V. 2) sinngemäß das jetzt angebrachte Hitpaal. Der Satz geht ohne Zweifel auf den in V. 2 bei der Einfügung des Infinitivs *l'miknaš* erkannten Bearbeiter zurück. Von dem Ergänzter (vgl. V. 2) stammen dagegen die Erweiterungen bei der Aufzählung der Beamtengruppen und der abschließende Relativsatz, der sich als eine um den Titel *malkā'* verkürzte Wiederholung der inhaltlich gleichlautenden Relativsätze von V. 2 und 3 erweist. Allein die Aussage über die Aufstellung der Beamten vor dem Standbild ist offensichtlich ein Teil der Grundschrift, weil hier in Übereinstimmung mit der Einladung des Königs (*š'elah . . . l'mētē'*) in V. 2 das für den Fortgang der Erzählung notwendige Ergebnis mitgeteilt wird.

Das Auftreten des Herolds und die von ihm vorgetragene Botschaft, die unter Androhung der Todesstrafe allen Anwesenden die religiöse Verehrung des Standbildes zur Auflage macht, bilden in V. 4–6 unverkennbar den Höhepunkt der von dem Bearbeiter durch Erweiterungen im Text (vgl. V. 2f.) schon vorbereiteten Demonstration der königlichen Macht, die vor den Augen der zu der Einweihungsfeier versammelten hohen Beamten des Reiches erfolgt. Von diesem Bearbeiter, der auch für das Standbild aus Gold (vgl. V. 1) eine von der Grundschrift abweichende Ausdrucksweise wählt (V. 5), stammt daher im wesentlichen die Darstellung in V. 4–6. Auf den Ergänzter geht dagegen in V. 5 die Aufzählung der verschiedenen Musikinstrumente zurück, die dem von dem Bearbeiter ursprünglich allein erwähnten Hornblasen einen feierlicheren Charakter verleihen. Auch die den Rahmen der Darstellung sprengende Ausdehnung des Adressatenkreises auf die „Völker, Stämme und Sprachgruppen“ (V. 4) dürfte das Werk des Ergänzters sein.

Die auf V. 4–6 inhaltlich zurückblickende Vollzugsmeldung in V. 7 hebt sich in ihrem Sprachgebrauch deutlich von der vorangegangenen Darstellung ab. So ist die den Vers eröffnende Wortfolge *kol qobēl d'nah bēh simnā'*, die sich von der Zeitangabe in V. 5 unterscheidet (*b'e'idānā'*), aus V. 8, wo sie am Anfang des Verses ihre eigentliche Funktion erfüllt, nachträglich entlehnt worden; offensichtlich hat der Verfasser den Inhalt seiner Vollzugsmeldung als Auftakt für den in V. 8 erzählten Vorgang angesehen und ihn daher auch dem

gleichen Zeitpunkt zugeordnet. Sodann spricht der Verfasser mit Bezug auf V. 4 und gleichzeitig die dortige Aussageabsicht verdeutlichend von „allen Völkern, Stämmen und Sprachgruppen“, ohne die für den dargestellten Vorgang vorausgesetzte Wirklichkeit zu beachten. Bei der Aufzählung der Musikinstrumente fehlt im Vergleich mit V. 5 die *šumponiāh* und weist der Begriff *p^esantērin* eine veränderte Orthographie auf (ṭ statt t). Alle diese Beobachtungen lassen auf die Hand des Ergänzers schließen, dessen Wille zur Vervollständigung des Berichteten bei gleichzeitiger Nachlässigkeit in der Wiedergabe des Gesagten schon aufgefallen ist (vgl. V. 2–5).

Die Wendung *kol qobēl d^enāh* („eben deshalb“) zu Anfang von V. 8 hat ursprünglich wohl als Überleitung von V. 6 zum Folgenden gedient und geht daher wohl wie dieser Vers auf den Bearbeiter zurück. Die mit *bēh simnā* („zu dieser Zeit“) einsetzende Aussage über die Aktion der Chaldäer gehört dagegen offenbar zur Grundschrift, weil der berichtete Vorgang für den Fortgang der Erzählung tragende Bedeutung hat und zudem an die in V. 3 vermerkte Aufstellung der Beamten vor dem Standbild gut anschließt. Außerdem stößt sich die Zeitangabe *bēh simnā* mit der von dem Bearbeiter formulierten *b^e‘idānā* zu Beginn von V. 5. Die anschließende Bemerkung über die Verleumdung der Judäer durch die Chaldäer erweckt jedoch Bedenken hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit zur Grundschrift; denn die Nähe zu Dan 6, 25, der Gebrauch des Substantivs *j^ehūdājē* statt des Adjektivs *j^ehūdīn* (wie in V. 12) und letztlich der die Konfrontation mit der heidnischen Staatsgewalt hervorhebende Charakter der Darstellung sprechen eher für die Abfassung durch den Bearbeiter.

Mit V. 9a beginnt die Grundschrift den Bericht über die Verleumdung der Judäer Schadrak, Meschak und Abednego durch ihre chaldäischen Kollegen. Der die Rede der Chaldäer vor dem König eröffnende Gruß in V. 9b jedoch, der sich noch öfter im Buch Daniel findet (vgl. 2, 4; 5, 10; 6, 7. 22), ist offenbar das Werk des Bearbeiters. Mit dieser Annahme erklärt sich auch das stilistisch als hart empfundene Aufeinandertreffen des zweimaligen *malkā* genau an der Nahtstelle der beiden Versteile.

Der Hinweis der Chaldäer auf die durch den Herold proklamierte Anordnung des Königs (vgl. V. 4–6) in V. 10 f. weist trotz enger Anlehnung an den vorgegebenen Wortlaut einige bezeichnende Abweichungen auf. So stößt sich die Redeweise von dem Erlassen eines Befehls (*sim ṭ^e‘ēm*) in V. 10 mit der sprachlich gleichlautenden, aber in der Bedeutung anders zu verstehenden Aussage (*lō’ sāmū ṭ^e‘ēm*) in V. 12, die ihrerseits von dem Bearbeiter stammt (vgl. Dan 6, 14). Sodann wirkt der Ausdruck *kol ‘anāš* („jeder Mensch“) in V. 10 wie eine Zusammenfassung der Redeweise von „allen Völkern, Stämmen und Sprachgruppen“ in V. 7. Schließlich fehlt die Zeitangabe *b^e‘idānā* (vgl. V. 5). Die Abweichungen von der Darstellungsweise des Bearbeiters einerseits

und die Übereinstimmungen mit der Aussage des Ergänzers in V. 7 andererseits lassen daher darauf schließen, daß dieser auch in V. 10 f. am Werk gewesen ist.

In V. 12a beginnt die nach der Einleitung in V. 9a erwartete Anklage der Chaldäer gegen ihre jüdischen Kollegen. Auf die Zugehörigkeit dieser Aussage zur Grundschrift der Erzählung weist außer der sprachlichen Ähnlichkeit mit V. 8a (*gubrin kasdā'in* – *gubrin j'hūdin*) der für die Begründung der Anklage wichtige und hier im Vergleich mit Dan 2, 49 offenbar ursprüngliche Hinweis auf die Tatsache hin, daß Nebukadnezzar persönlich die Judäer Schadrak, Meschak und Abednego zu Verwaltungsbeamten in der Provinz Babel bestellt hat. V. 12b gehört dagegen in seiner jetzigen Gestalt schwerlich ganz der Grundschrift an. Die erste, gleichsam überschriftartige Aussage (vgl. V. 8b), daß „jene Männer“ (*gubrajja' illēk*) – gemeint sind die genannten Judäer – die Anordnung des Königs mißachtet haben, stimmt formal mit Dan 6, 14 überein und nimmt sachlich auf die Ausführungen des Bearbeiters in V. 4–6 Bezug. Ähnlich verhält es sich auch mit der abschließenden Aussage, daß die Judäer das Standbild aus Gold nicht angebetet haben; auch sie setzt die Anordnung des Königs in V. 4–6 voraus. Einzig die zweite Aussage von V. 12b, daß die Judäer nicht die Götter des Königs verehren, enthält den eigentlichen auf V. 1 bezogenen Anklagepunkt. Während diese Aussage ohne Zweifel die Grundschrift zu Wort kommen läßt, gehören die beiden anderen der Bearbeitung an.

Die Reaktion des Königs auf die von den Chaldäern vorgebrachte Beschuldigung und sein Befehl zur Verhaftung der drei Judäer in V. 13a gehören offensichtlich der Grundschrift an, weil sie die notwendige Voraussetzung für den Fortgang der Erzählung bilden. V. 13b hat dagegen den Charakter einer Vollzugsmeldung (vgl. V. 2) und verwendet hierbei die für den Stil des Bearbeiters kennzeichnende Wendung „jene Männer“ (vgl. V. 12b, aber auch Dan 6, 6. 12. 16. 25). Auf diesen Bearbeiter geht daher V. 13b zurück.

In V. 14 fällt die defektive Schreibweise des Namens Nebukadnezzar auf, die im Buch Daniel nur noch in 1, 18; 2, 1; 5, 11. 18 begegnet, sowie der Umstand, daß die Frage des Königs die Anklage von V. 12 bereits in ihrer bearbeiteten Gestalt wiederholt. Nimmt man die Beobachtung hinzu, daß in der durch den Bearbeiter erweiterten Grundschrift eigentlich keine Verhandlung mehr zwischen dem König und den drei Judäern, sondern nur noch deren Bestrafung zu erwarten stand, weil deren Verstoß gegen die Anordnung des Königs (V. 4–6) offenkundig war (V. 12), dann legt sich die nicht unbegründete Vermutung nahe, daß in V. 14 eine zweite Bearbeitungsschicht der Erzählung zutage tritt.

Nachdem der König die Anklage gegen die drei Judäer in V. 14 wiederholt hat, beschreibt er in V. 15 die Aussichtslosigkeit ihrer Lage durch den Aufweis einer für sie bedrohlichen Alternative: Entweder sind die drei Judäer bereit, das von Nebukadnezar angefertigte Standbild zu verehren, oder sie werden unverzüglich in den Ofen des brennenden Feuers geworfen. Bei der Darlegung der an erster Stelle genannten Möglichkeit stört der V. 5a wörtlich aufgreifende Satz von dem Erschallen des Hornes und aller Arten von Musikinstrumenten, weil das hier durch den Herold angekündigte Ereignis schon vergangen ist (vgl. V. 7). Scheidet man diesen Satz, der auch durch die orthographisch ungenaue Wiedergabe zweier Musikinstrumente (vgl. *qaitrōs* und *sabkā*) gekennzeichnet ist, als eine Zutat des oft unachtsam arbeitenden Ergänzers aus, dann ergibt sich eine sowohl sprachlich wie auch sachlich klar aufgebaute Alternative, die konsequent zu der provokativen Frage am Ende des Verses führt. Als Fortsetzung der Rede Nebukadnezars in V. 14 gehört auch V. 15 zu der gleichen Bearbeitungsschicht.

Ähnliches gilt auch für die Antwort der Judäer in V. 16 – 18. Störend wirkt nur der plene geschriebene Name des Königs in V. 16, der jedoch offenbar sekundär ist; denn die Voranstellung des Titels *malkā* („König“) vor dem Eigennamen ist in der Erzählung von Dan 3, 1 – 30 ebenso ungewöhnlich wie die vokativische Verwendung des Namens selbst. „Nebukadnezar“ ist daher in V. 16 als eine Zutat des Ergänzers zu bewerten, der damit wohl den Bekenntnischarakter der Antwort Schadraks, Meschaks und Abednegos hervorheben wollte. Sonst gehört der Abschnitt V. 16 – 18 ganz zu der zweiten Bearbeitungsschicht.

Der gewaltige Zornesausbruch Nebukadnezars in V. 19a scheint zunächst die verständliche Reaktion auf die trotzigte Rede der drei Judäer in V. 16 – 18 zu sein und daher der gleichen Bearbeitungsschicht anzugehören. Doch spricht gegen diese Annahme nicht nur der plene geschriebene Name Nebukadnezar, der hier ohne Zweifel ursprünglich ist, sondern auch die Beobachtung, daß die emotionale Reaktion des Königs in V. 19a nur schwer zu der eiskalt planenden Art seines Vorgehens in V. 14 – 15 paßt. Eine Zuweisung zu der Grundschrift ist ebenfalls nicht gut möglich, weil die Aussage sachlich eine Dublette zu V. 13a ist. V. 19a ist daher der ersten Bearbeitungsschicht zuzurechnen, die mit dem Zornesausbruch Nebukadnezars den Bericht über die Bestrafung der drei Judäer beginnt.

Anders verhält es sich dagegen mit der Anordnung des Königs in V. 19b, den Ofen siebenmal stärker als gewöhnlich zu heizen. Auffällig ist hier, daß nach der auf eine wörtliche Rede hinweisenden Einleitung „er hob an und sprach“ (*‘ānēh w’āmar*) keine solche Rede folgt und daß bei der Nennung des Ofens der Hinweis auf das „brennende Feuer“ fehlt. Diese sprachliche Sorglosigkeit in der Darstellung sowie das Bestreben, die Maßnahmen des

Königs durch Übertreibung zu steigern, weisen in V. 19b deutlich auf den Ergänzter hin.

Die Aussage in V. 20, daß Nebukadnezzar ein paar Männern aus seinem Heer den Befehl erteilt, die drei Judäer zu fesseln und in den Ofen des brennenden Feuers zu werfen, scheint die Fortsetzung der nach V. 13a unterbrochenen Grundschrift zu sein. Jedenfalls spricht dafür sowohl die Rede von den *gubrin* (vgl. V. 8 und V. 12) wie auch das Fehlen des für die verschiedenen Bearbeitungsschichten charakteristischen (vgl. V. 6.11.15) *l'gō'* („mitten“) vor dem Nomen *'attūn* („Ofen“). Schwierigkeiten bereitet jedoch der asyndetische Anschluß der zweiten Vershälfte mit dem Infinitiv *l'mirmē'*. Beachtet man aber, daß in dem offensichtlich auf den ersten Bearbeiter zurückgehenden V. 21 die Fesselung der Verurteilten eine wichtige Rolle spielt und daß schon in V. 2 eine ähnlich geartete Schwierigkeit mit einem asyndetisch angeschlossenen Infinitiv vorgekommen ist, dann legt sich hier die Annahme nahe, daß in V. 20 der erste Bearbeiter den Infinitiv *l'kappātāh* zusätzlich eingefügt hat. Nicht mehr auf den ersten Bearbeiter, sondern auf den Ergänzter scheint der verdeutlichende Zusatz *gibborē ḥajil* („starke Männer“) zurückzugehen.

V. 21 gehört, wie schon gesagt, zu der ersten Bearbeitungsschicht. Darauf verweisen sprachliche Eigentümlichkeiten wie die Ausdrucksweise *gubrajā illēk* („jene Männer“; vgl. V. 12 f.), *l'gō' 'atūn* („mitten in den Ofen“; vgl. V. 6) und nicht zuletzt der Charakter einer Vollzugsmeldung, der die ganze Aussage prägt (vgl. V. 3 und V. 13). Lediglich bei der Aufzählung der Kleidungsstücke dürfte wiederum der Ergänzter am Werk gewesen sein; denn die auf den ersten Bearbeiter zurückgehende Aussage in V. 27 weiß nur von den „Mänteln“ (*sarbālēhōn*) der drei Judäer zu berichten, die daher auch in V. 21 wohl ursprünglich sind.

Die Aussage von der verzehrenden Feuersglut in V. 22 knüpft sowohl sprachlich wie auch sachlich an die Bemerkung des Ergänzters in V. 19b an. V. 23 setzt die Aussage von V. 22 fort und stellt überdies eine Dublette zu V. 21b dar. Der Abschnitt ist somit das Werk des Ergänzters, zu dessen Stil auch der Umstand paßt, daß hier die Wendung *gubrajā illēk* („jene Männer“) nicht mehr nur auf die drei Judäer (wie in V. 12 f.), sondern auch auf deren Henker bezogen wird.

In V. 24–25 erreicht das in V. 22–23 dargestellte Geschehen bei der wunderbaren Errettung der drei Judäer seinen erzählerischen Höhepunkt. Offensichtlich ist hier derselbe Verfasser wie in V. 22–23, nämlich der Ergänzter, am Werk gewesen. Auch Beobachtungen sprachlicher Art wie die verkürzte Redeweise *l'gō' nūrā'* („mitten in das Feuer“) in V. 24 und die Wendung *'ānajin w'ām^erin* („sie hoben an und sprachen“) weisen auf seine

Verfasserschaft hin, die durch eine gewisse Unbekümmertheit im Stil gekennzeichnet ist.

Nach V. 26 tritt der König an die Tür des Ofens heran und befiehlt den drei Männern im Feuer, frei und ungehindert herauszukommen. Die Aussage weiß offenbar weder etwas von einer Fesselung der drei Judäer (V. 20 f.) noch von dem Erstaunen des Königs bei der Wahrnehmung des „Göttersohnes“ im Ofen (V. 24 f.). Scheiden somit als Verfasser sowohl der erste Bearbeiter wie auch der Ergänzer aus, so gilt dies ebenfalls für den zweiten Bearbeiter, weil hier der Name Nebukadnezar plene geschrieben wird. V. 26 gehört demnach zur Grundschrift.

Die Darstellung in V. 27 erweitert das Forum der Zeugen, die nach dem König die wunderbare Errettung der drei Judäer aus der Feuersglut des Ofens feststellen, und bildet auf diese Weise ein Gegenstück zu der demonstrativen Einberufung der hohen Beamten bei der Einweihung des von Nebukadnezar aufgerichteten Standbildes. Die Redeweise von der „Versammlung“ (*mitkan-nešin*) der hohen Beamten (vgl. V. 2 f.), die Redeweise von „jenen Männern“ (*gubrajjā 'illāk*) wie schon vorher (vgl. V. 12 f.) und schließlich die Erwähnung der „Mäntel“ (*sarbālēhōn*) der drei Judäer (vgl. V. 21) bestätigen sodann den schon vom Inhalt der Aussage her nahegelegten Eindruck, daß hier der erste Bearbeiter am Werk gewesen ist. Lediglich die auf V. 24 zurückgreifende Erwähnung der „Minister des Königs“ (*haddāb-rē malkā*) dürfte von dem Ergänzer stammen.

V. 28 weist eine Reihe von Spannungen und Unausgeglichenheiten in der Darstellung auf. Während das Bekenntnis des Königs in V. 28a zu dem Gott der drei Judäer deutlich als eine Reaktion auf die in V. 26 berichtete Erfahrung des Wunders zu erkennen ist und somit zur Grundschrift gehört, lassen die folgenden, zum Teil noch bis in die erste Vershälfte reichenden Relativsätze auf Erweiterungen verschiedener Art schließen. So ist in V. 28a der erste Relativsatz wegen des syntaktisch ungeschickten Anschlusses an das Bekenntnis des Königs und der Erwähnung des rettenden Engels offensichtlich ein Werk des Ergänzers. Der zweite Relativsatz dagegen, der an die Namen der drei Judäer anknüpft und von der Rechtfertigung ihres Vertrauens auf die Rettermacht ihres Gottes spricht, gehört als Fortsetzung des königlichen Bekenntnisses ohne Zweifel zur Grundschrift. Die Weiterführung dieses Relativsatzes jedoch mit dem Hinweis, daß die drei Judäer das Wort des Königs mißachtet und ihre Leiber preisgegeben haben, läßt als Verfasser wiederum den Ergänzer erkennen, wie der inhaltliche Bezug auf V. 22 – 25 und besonders auf das „Wort des Königs“ (*millat malkā*) beweist (vgl. V. 22). Der abschließende Relativsatz in V. 28b dagegen, der die erweiterte Anklage von V. 12b im Sinne einer von Zeugen bestätigten Anerkennung des Glaubens der drei Judäer wiederholt, geht auf den ersten Bearbeiter zurück und hat sich

ursprünglich asyndetisch, wie es der schon mehrfach beobachteten Praxis dieses Verfassers entspricht (vgl. V. 2 und V. 20), an den zur Grundschrift gehörenden Relativsatz in V. 28a angeschlossen.

Auch V. 29 zeigt keine einheitliche Gestalt. So weist V. 29a deutlich auf die Hand des Ergänzers hin; denn die Redeweise von dem Ergehen eines Erlasses (vgl. V. 10), das trotz der singularischen Ausdrucksweise angesprochene universale Forum „aller Völker, Stämme und Sprachgruppen“ (vgl. V. 4 und V. 7) und schließlich die orthographische Sorglosigkeit bei der Wiedergabe bekannter Begriffe wie *Abednego* (plene Schreibung) und *šāluḥ* (vgl. Dan 6, 5) offenbaren unverkennbar den Arbeitsstil dieses Verfassers. Die in V. 29b nachgeschobene Begründung mit dem Hinweis auf die Rettermacht des Gottes der drei Judäer verwundert an dieser Stelle, weil sie nicht recht zu dem Erlaß des Königs paßt, der unter Androhung schlimmer Strafen nur den Respekt vor der fremden Gottheit befiehlt. Umgekehrt entspricht die Begründung genau dem Bekenntnis des Königs in V. 28, dessen Fortsetzung in der Grundschrift sie offensichtlich darstellt.

Der Umstand, daß Nebukadnezar nach V. 30 den drei Judäern jetzt seine Huld erweist, setzt voraus, daß er ihnen schon vorher eine Verwaltungsaufgabe in der Provinz Babel übertragen hat (vgl. V. 12). Der Vers gehört darum zur Grundschrift der alten Erzählung, deren Abschluß er darstellt.

2. Resultate

Die literarkritische Analyse von Dan 3, 1 – 30 hat gezeigt, daß hier eine die Grundschrift bildende alte Erzählung im Laufe der Zeit drei Bearbeitungen erfahren hat. Aufgrund einer ersten Sichtung der Resultate lassen sich folgende Schichten erkennen:

An erster Stelle ist die Grundschrift zu nennen, die den folgenden Textbestand aufweist: V. 1.2a (ohne *l'miknaš* und die Erweiterung der drei Beamtengruppen). 2b^a.3b^a.8a (ohne *kol qobēl d'eṇāḥ*).9a.12a.b^b.13a.20 (ohne *l'kappātāḥ* und *gibbōrē ḥajil*).26.28a^{a.c}.29b.30.

Es folgt eine erste Bearbeitungsschicht in V. 2 (nur: *l'miknaš*).3a (ohne die Erweiterung der drei ursprünglichen Beamtengruppen).4ab^a.5a^a.b.6.8a^a.b.9b.12b^{ac}.13b.19a.20 (nur: *l'kappātāḥ*).21a^a.b.27 (ohne: *u'haddāb'e'rē mal-kā*).28b.^b.

Die zweite Bearbeitungsschicht umfaßt lediglich den Abschnitt: V. 14.15a^{ac}.b.16 (ohne: *n'e būkadnezzar*).17.18

Die bei der Analyse als Werk des Ergänzers erkannte dritte Bearbeitungsschicht umfaßt die folgenden Erweiterungen und Zusätze: V. 2 (nur: die Ergänzung der ursprünglichen drei Beamtengruppen).3a (wiederum nur die

Ergänzung der ursprünglichen drei Beamtengruppen).b^b4b^b.5a^b.7.10.11.15a^b.16 (nur: *n^ebūkadnezzar*).19b.21a^b.22 – 25.27 (nur: *u^ehaddāb^erē mal-kā'*).28a^b.b^a.29.

II. Der traditionsgeschichtliche Ort von Dan 3, 1 – 30

1. Die Grundschrift

Der Text der Grundschrift lautet:

1 Der König Nebukadnezzar ließ ein Standbild aus Gold anfertigen, sechzig Ellen hoch und sechs Ellen breit; er ließ es aufstellen in der Ebene (von) Dura in der Provinz Babel. 2 Und der König Nebukadnezzar sandte zu den Satrapen, Präfekten und Gouverneuren, sie sollten zu der Einweihung des Standbildes kommen. 3 Und sie traten vor das Standbild hin.

8 Zu dieser Zeit kamen (einige) Chaldäer. 9 Sie hoben an und sagten zu dem König Nebukadnezzar: 12 Es gibt hier (einige) Judäer, die du über die Provinz Babel gesetzt hast: Schadrak, Meschak und Abednego; sie verweigern deinen Göttern die Verehrung. 13 Da befahl Nebukadnezzar bebend vor Zorn, Schadrak, Meschak und Abednego herbeizuholen.

20 Und Männern aus seinem Heer befahl er, Schadrak, Meschak und Abednego in den Ofen des brennenden Feuers zu werfen. 26 Dann näherte sich Nebukadnezzar der Tür an dem Ofen des brennenden Feuers; er hob an und sprach: Schadrak, Meschak und Abednego, ihr Diener des höchsten Gottes, kommt heraus und tretet hierhin! Da kamen Schadrak, Meschak und Abednego mitten aus dem Feuer heraus.

28 Nebukadnezzar hob an und sprach: Gepriesen sei der Gott Schadraks, Meschaks und Abednegos, auf den sie sich verlassen haben! 29 Denn es gibt keinen anderen Gott, der auf eine solche Weise retten kann wie dieser! 30 Darauf sorgte der König dafür, daß es Schadrak, Meschak und Abednego gut ging in der Provinz Babel.

Die Grundschrift von Dan 3, 1 – 30 stellt deutlich eine in sich geschlossene Aussageeinheit dar. Einleitend wird berichtet, daß Nebukadnezzar in der Ebene (von) Dura ein gewaltiges Standbild aus Gold hat aufstellen lassen, dem die hohen Beamten der Provinz Babel bei der Einweihung auf Anordnung des Königs hin ihre Verehrung bezeigen. Die offenbar aus Glaubensgründen verweigerte Verehrung des Standbildes durch die drei Judäer Schadrak, Meschak und Abednego, die Nebukadnezzar in den höheren Staatsdienst berufen hat, führt aufgrund einer Anzeige seitens ihrer chaldäischen Kollegen zu ihrer sofortigen Verhaftung. Eine von dem König angeordnete Erprobung der drei Judäer in dem Ofen des brennenden Feuers ergibt, daß die von Nebukadnezzar als Diener des höchsten Gottes angeredeten Judäer, ohne Schaden genommen zu haben, aus der Flammenglut hervortreten. Von dem wunderbaren Geschehen beeindruckt bricht Nebukadnezzar in einen Lobpreis

auf die Rettermacht des Gottes der drei Judäer aus, die sich fortan seiner Huld erfreuen dürfen.

Der Aufbau der in vier Abschnitte gegliederten Erzählung folgt dem Stilgesetz der konzentrischen Symmetrie. Den Kern der Darstellung bilden zwei inhaltlich miteinander kontrastierende Abschnitte, die auf der einen Seite das Aufbegehren der Staatsmacht Babel gegen die Judäer als die Anhänger des wahren Gottes und auf der anderen Seite das Wirksamwerden der Rettermacht dieses Gottes an den ihm treu ergebenen Dienern beschreiben. Gerahmt wird dieser Kern durch zwei weitere, inhaltlich ebenfalls miteinander kontrastierende Abschnitte, deren erster die in beeindruckender Einmütigkeit vollzogene Verehrung des Standbildes durch die hohen Beamten der Provinz Babel zum Gegenstand hat, während der letzte Abschnitt die ganze Erzählung mit dem Bekenntnis des Königs Nebukadnezar zu der einzigartigen Rettermacht des wahren Gottes und mit der Feststellung des königlichen Wohlwollens gegenüber den drei Judäern beschließt. Das Ziel dieser Darstellung ist offenbar die Ermutigung aller Anhänger des wahren Gottes, die im Machtbereich eines heidnischen Staates leben und hier womöglich ein öffentliches Amt bekleiden, sich standhaft im Bekenntnis ihres Glaubens zu zeigen, weil die Rettermacht ihres Gottes sie wirksam zu schützen weiß.

Bei der Bestimmung des traditionsgeschichtlichen Ortes dieser Erzählung ist zunächst auf die Semantik der Einzelaussagen zu achten. So ist gleich zu Beginn der Erzählung die Nachricht, daß der König Nebukadnezar ein goldenes Standbild von gewaltigen Ausmaßen in der Ebene (von) Dura in der Provinz Babel aufstellen ließ (V. 1), höchst aufschlußreich. Obwohl im Alten Testament der Begriff *šālām* nicht primär zur Bezeichnung eines Götterbildes dient und die vorliegende Erzählung auch keine Gottheit mit Namen nennt, der das Standbild geweiht sein könnte, setzt die Darstellung dennoch als Anschauungshintergrund offensichtlich ein Götterbild voraus. Auf dieses Verständnis weist einmal der Umstand hin, daß die von Nebukadnezar eingeladenen Beamten sich vor dem Standbild zu einem Akt religiöser Verehrung und Dienstbereitschaft aufstellen, wie die Ausdrucksweise (vgl. *qūm l'qobel*: Dan 7, 10.16) mit hinreichender Deutlichkeit erkennen läßt. Sodann erscheint nach den Worten der Chaldäer die Weigerung ihrer judäischen Kollegen, der Aufforderung des Königs betreffs des Standbildes nachzukommen, als ein Ausdruck der Nichtanerkennung gegenüber den „Göttern“⁴ des Königs (V. 12).

⁴ Gegenüber der von manchen Erklärungen bevorzugten singularischen Übersetzung nach dem Qere mit „dein Gott“ (z. B. BENTZEN, 28, und PLÖGER, 58) betont LEBRAM mit Recht den vom Ketib her geforderten Plural „deine Götter“, da in V. 12 und 14 deutlich zwischen der Verehrung des Standbildes und der Anbetung der Götter unterschieden werde (61). Gleichwohl stellt sich die Frage nach der Herkunft des Qere in V. 12: „dein Gott“. Ob hier die in der dritten Bearbeitungsschicht von Dan 3, 1 – 30 vorausgesetzte Verfolgung unter Antiochus IV., vor allem aber die von ihm vorgenommene Aufstellung einer Zeusstatue im Tempel zu Jerusalem nachgewirkt hat?

Der hier gebrauchte Plural „Götter“ und die Tatsache, daß keiner dieser Götter mit Namen genannt wird, lassen jedoch darauf schließen, daß der Erzähler nicht an ein Standbild gedacht hat, wie man es gewöhnlich im alten Babylon kannte.

Die Eigenart des hier gemeinten Standbildes erhellt vielmehr aus der Bemerkung, daß der König das Standbild anfertigen ließ oder, wie es wörtlich heißt, „machte“ (V. 1). Hinter dieser Darstellung steht offenbar die Auffassung des Jahweglaubens, daß das Wesen des Heidentums in der Verehrung selbstgemachter Götter besteht. Gemeint ist damit die Pervertierung dessen, was der prophetische Gottesglaube als das Wesen der wahren Religion, nämlich der Gottesfurcht, angesehen hat. Statt den wahren Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, zu fürchten und zu verehren, wirft sich der Heide nieder vor einen Gott, den er selbst gemacht hat. Eine solche Entartung der Gottesfurcht ist nach der Auffassung des Jahweglaubens, wie die biblische Urgeschichte lehrt, aus dem seit dem Sündenfall in der Menschheit erkennbaren Bestreben entstanden, das Heil des Menschen und seiner Welt nicht mehr bei Gott zu suchen, sondern es eigenmächtig in die Hand zu nehmen und auf äußere Stützen wie Reichtum und Macht zu begründen. Die selbstgemachten Götter des Heidentums als die Verkörperung seiner politischen, nationalen und ökonomischen Macht sind daher nur die letzte Folge dieses Bestrebens; in ihnen spricht sich die Selbstverabsolutierung des Menschen aus⁵.

Auf diesem Hintergrund gewinnt die Darstellung von der Verehrung des Standbildes, das Nebukadnezar in der Ebene (von) Dura⁶ in der Provinz Babel aufrichten ließ, erst die ihr eigentümliche Aussagekraft. Die Erzählung hat danach nicht die Erinnerung an ein historisches Geschehen aus der Zeit jenes Königs Nebukadnezar im Blick, der Jerusalem zerstört und Juda in die Verbannung geführt hat; vielmehr hat die Erzählung den Charakter einer freien, parabolischen Geschichtsdarstellung⁷, die in Anknüpfung an historische Gestalten und Vorgänge Hintergründiges, die empirische Geschichte letzten

⁵ Vgl. H. JUNKER, *Sancta Civitas, Jerusalem Nova*; in: *Ekklesia* (FS M. WEHR), Trier, 1962, 17 – 33.22 f.

⁶ Nach P. R. BERGER ist eine Stadt *Dūr*, auf die man die Lagebeschreibung im Buch Daniel beziehen kann, inzwischen durch Ausgrabungen bekannt geworden, und zwar östlich von Eridu und südöstlich von Ur. Ihre heutige Ortsbezeichnung lautet *Tell-el-Lahm*. Von einer der Darstellung in Dan 3, 1 entsprechenden Tat Nebukadnezars ist jedoch anhand von Ausgrabungen und vor allem aus den Bauinschriften dieses Königs nichts bekannt, wohl aber ein Tempelbau in *Dūr* aus den Inschriften Nabonids (*Der Kyros-Zylinder* mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch, ZA 64 (1975) 192 – 234.220).

⁷ Der Ausdruck „freie, parabolische Geschichtsdarstellung“ findet sich bei H. JUNKER, *Die Zerstreuung der Völker nach der biblischen Urgeschichte*, TTHZ 70 (1961) 182 – 185 und wurde zur Kennzeichnung der literarischen Gattung des Buches *Judit* übernommen von E. HAAG, *Studien zum Buche Judith*, Trier, 1963, 125.

Endes Bestimmendes und Bewegendes sichtbar macht. So hat die Erzählung hier in Angleichung an die urgeschichtliche Darstellung von dem Turmbau zu Babel in der Ebene (von) Schinear (Gen 11, 1 – 9) offenbar die Selbstvergötzung des heidnischen Staates im Blick, in dem das nachexilische Gottesvolk nach dem Verlust seiner politischen Autonomie zu leben gezwungen war.

Zu der Einweihung des Standbildes hat Nebukadnezzar die Satrapen, Präfekten und Gouverneure Babels⁸ aufgeboten; denn sie sind als die höchsten Würdenträger des Staates gleichzeitig auch die Repräsentanten seiner politischen Macht. Daß alle diese Beamten geschlossen zu der Einweihung des Standbildes erscheinen und ihm die vom König verlangte Reverenz erweisen, entspricht dem Ritual des auf die Demonstration seiner Macht ständig bedachten heidnischen Staates. Gleichzeitig verweist die Erzählung damit auf den potentiellen Konflikt, dem sich der gläubige Israelit als Inhaber eines öffentlichen Amtes oder auch nur als Bürger in der Weltdiaspora ausgesetzt sah.

Von dem Ausbruch dieses Konflikts handelt der Bericht über die Aktion der Chaldäer, die ihre Kollegen aus dem Volk der Judäer bei dem König verklagen (V. 8.9.12). Gemeint sind mit den „Chaldäern“ nicht wie des öfteren im Danielbuch Astrologen und Mantiker Mesopotamiens, sondern – in Übereinstimmung mit der für die Erzählung bestimmenden historischen Fiktion – Männer aus Babel, die im Unterschied zu den „Judäern“ als den dort lebenden Angehörigen des Gottesvolkes zu der herrschenden Schicht des heidnischen Staates gehören. Die Namen der drei Judäer: Schadrak, Meschak und Abednego, die der König zu hohen Beamten in Babel bestellt hat, sind alle akkadischen Ursprungs⁹ und lassen im Rahmen der Erzählung auf eine schon vollzogene Anpassung an die Umgebung des heidnischen Staates schließen. Bei der Einweihung des Standbildes findet die Anpassung jedoch ihre Grenze; denn

⁸ Die Bedeutung der Titel ist unsicher und hier nur im Sinn eines Notbehelfs wiedergegeben. Zur Diskussion der genauen Bedeutung vgl. die Kommentare.

⁹ Nach P. R. BERGER sind die Namen akkadisch weitgehend korrekt deutbar: Schadrak entspricht dem assyrischen *šādurāku* (babil. *šūdurāku*) = „ich bin sehr in Furcht versetzt“. Es handelt sich um eine verkürzte Namensform, bei der man den Gottesnamen ausgelassen hat. Zu Meschak lautet die akkadische Entsprechung: *mēšāku* = „ich bin gering geachtet“. Der Name Abednego dagegen ist nach seinem ersten Worтеlement (*‘abed* statt akkadisch: *‘arad* = „Knecht, Verehrer“) nicht rein akkadisch, sondern westsemitischer Herkunft. Problematisch erweist sich die Erklärung des Namenselementes *Nego*, weil hier eine tendenziöse Entstellung des Gottesnamens *Nebo*, wie man oft angenommen hat, wegen der ausdrücklichen Nennung dieses Gottes in dem Königsnamen Nebukadnezzar unwahrscheinlich ist. Nun entsprechen sich im Akkadischen lautlich zwei Verben mit unterschiedlicher Bedeutung: *nabû* = „rufen“ und *nabû* = „leuchten“, das dem westsemitischen *ngh* entspricht. Da jedoch zu dem Verb *nabû* = „leuchten“ passende Interpretationen des Gottesnamens Nabu aus dem Akkadischen bekannt sind, könnte man sagen, daß in Abednego dieser Gottesname in westsemitisch etymologischer Ersetzung vorliegt (a. a. O. 224 – 226).

die drei Judäer verweigern den Göttern des Königs die von ihm geforderte Verehrung. Wie zu erwarten, läßt Nebukadnezzar voller Zorn die drei Judäer auf der Stelle verhaften. Bedenkt man, daß nach weisheitlicher Erfahrung der Zorn des Königs ein Bote des Todes ist (Spr 16, 14), dann ist die Reaktion Nebukadnezzars hier ein deutlicher Hinweis darauf, daß der Konflikt mit der Staatsgewalt für die drei Judäer tödlich zu enden droht.

Die Darstellung von der Errettung der drei Judäer aus dem Ofen des brennenden Feuers (V. 10.26) weist einige Besonderheiten auf, die für das Verständnis von großer Wichtigkeit sind. So ist die Art und Weise, eine Hinrichtung durch Verbrennen der Verurteilten in einem Ofen zu vollziehen, ebenso ungewöhnlich wie der Umstand, daß ein solcher Ofen eine Tür hat, die Menschen das Hinein- und Hinausgehen ermöglicht. Auffällig ist sodann, daß der König, dem man im Zusammenhang der Erzählung die Absicht zur Vernichtung der drei Judäer unterstellen darf, nach der Exekution an die Tür des Ofens tritt und die als „Diener des höchsten Gottes“ angeredeten Judäer auffordert, aus dem Ofen herauszukommen, was dann auch tatsächlich geschieht. Es stellt sich daher die Frage, was die Erzählung mit dieser ungewöhnlichen „Hinrichtung“ im Ofen des brennenden Feuers bezweckt.

Als Bezeichnung für den Ofen steht das aramäische Wort *'attün*, das dem hebräischen *kūr* in der Bedeutung „Schmelzofen“ entspricht. Nun hat schon die ältere Weisheit das Bild des Schmelzofens und der darin geläuterten Metalle auf die Prüfung des Menschen im Urteil Gottes (Spr 17, 3) und seiner Mitmenschen (Spr 27, 21) bezogen. Die Prophetie der frühen Exilszeit hat das Bild aufgegriffen und auf das Zorngericht Jahwes an Jerusalem übertragen, wobei zunächst die negative Seite des Vorgangs, nämlich die Ausscheidung der Schlacken durch den verzehrenden Brand, den Vergleichspunkt gebildet hat (Ez 22, 18.20.22). Die positive Seite des göttlichen Zorngerichtes betont dagegen ein Prophetenwort gegen Ende des Exils, wonach Gott sein Volk zwar geschmolzen, aber dadurch allein noch kein Silber erhalten hat; was in diesem Zorngericht Gottes vielmehr die Wende herbeigeführt hat, ist vor allem die Tatsache, daß Gott sein Volk in diesem „Schmelzofen des Elends“ neu erwählt hat (Jes 48, 10). Auf der Grundlage dieser Erkenntnis kann daher die deuteronomistische Überlieferung behaupten, daß Gott einst Israel aus dem „Schmelzofen Ägyptens“ errettet und zu seinem Volk gemacht hat (Dtn 4, 20; 1 Kön 8, 51; Jer 11, 4). Das Bild des Schmelzofens hat demnach, angewandt auf das Leiden Israels in seiner Geschichte, einen doppelten Aspekt: Auf der einen Seite erinnert das Bild an die Läuterung des Volkes im Gericht und damit an die Erprobung seiner Verbundenheit mit seinem Gott; auf der anderen Seite ist jedoch die Verbundenheit Israels mit seinem Gott nicht einfach das Ergebnis eines noch so schmerzlichen Läuterungsvorganges, sondern der Ausdruck seiner von Gott in Gnaden bestätigten Erwählung, die als solche die Grundlage

für ein weiteres Rettungshandeln Gottes bei der Führung seines Volkes darstellt.

Auf diesem Hintergrund erkennt man, daß nach der Darstellung der Grundschrift von Dan 3, 1 – 30 die „Hinrichtung“ der drei Judäer in Wahrheit eine Prüfung ihres Glaubens ist, bei der sich die Heilsgemeinschaft Gottes mit seinen Getreuen durch deren Errettung bewährt. Von dieser Erkenntnis sind ohne Zweifel die drei Judäer erfüllt, die sich widerstandslos und schweigend der ihnen auferlegten Prüfung unterwerfen. In auffälligem Gegensatz zu diesem Verhalten steht das Gebaren des Königs: er befiehlt und trifft Anordnungen, er redet und handelt und wird schließlich durch ein Wunder über die Rettermacht des höchsten Gottes belehrt, den er durch sein Vorgehen herausgefordert hat.

Wie sehr Nebukadnezar die ihm zuteilgewordene Belehrung verstanden hat, zeigt nicht nur der abschließende Lobpreis aus seinem Mund auf den Gott der drei Judäer, sondern auch seine gewandelte Einstellung zu den ihm vorher verdächtigen judäischen Beamten im Staatsdienst. Ohne sich persönlich an den Glauben des Gottesvolkes zu binden, gelangt der König zu einer Haltung der Toleranz und des Respektes vor dem Glauben der Judäer, die sich fortan seiner königlichen Huld erfreuen (V. 30). Damit hat die Erzählung ihren Abschluß erreicht und gleichzeitig ihre Aussageabsicht offengelegt: Der Angehörige des Gottesvolkes, der in der Welt diaspora lebt und dort im heidnischen Staat vielleicht ein öffentliches Amt bekleidet, hat keinen Grund, seinen Glauben zu verleugnen; Gott wird ihn vielmehr selbst in der größten Anfeindung schützen und ihm seine Huld bewahren.

Der traditionsgeschichtliche Hintergrund für diese Darstellung ist in Jes 43, 1 – 3 festgehalten, einem Text, auf den man bei der Erklärung von Dan 3, 1 – 30 immer wieder hingewiesen hat, weil dort das Bild von dem gefahrlosen Durchschreiten des Feuers begegnet¹⁰. Die Grundschrift von Dan 3, 1 – 30 hat jedoch nicht nur das besagte Bild, sondern auch die damit verbundene Glaubenstradition zum Hintergrund ihrer Darstellung gewählt. Aus diesem Grund empfiehlt es sich, den Text von Jes 43, 1 – 3 genau zu beachten:

- 1 So hat Jahwe gesprochen,
dein Schöpfer, Jakob, und dein Bildner, Israel:
Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst,
ich habe dich mit Namen gerufen, du bist mein!
- 2 Gehst du durch Wasser, so bin ich mit dir,
und durch Ströme, so werden sie dich nicht überfluten;
schreitest du durch Feuer, so verbrennt es dich nicht,
und die Flamme vesengt dich nicht!

¹⁰ Das Bild liegt auch in Ps 66, 12 vor.

3 Denn ich, Jahwe, bin dein Gott,
der Heilige Israels, dein Erretter!

Der das Gotteswort beherrschende Gedanke ist, daß Gott sein auserwähltes Volk erlöst hat und ihm daher als Retter in allen Gefahren wirksam zur Seite steht: Erlösung erscheint dabei, wie der aus dem Familien- und Sippenrecht übernommene Terminus *gā'al* verrät, als die von Gott als Schöpfer bewirkte Rückführung seines ihm durch die Erwählung verbundenen Volkes in das ursprüngliche Gemeinschaftsverhältnis mit ihm, nachdem hier durch die Sünde eine vom Menschen her nicht mehr wiedergutzumachende Trennung eingetreten war¹¹. Bei dieser Erlösung kommt das Schöpfertum Gottes in einer doppelten Weise zum Tragen: einmal in der Überwindung des Bruches zwischen dem Früheren und dem Neuen durch die Verzeihung der Sünden und sodann in dem diese Tat Gottes weiterführenden Mitsein in der Führungsgeschichte seines Volkes bis zu dessen Vollendung. Darauf weist das vermutlich in Angleichung an ein Ordal gewählte Bild des Schreitens durch Feuer und Wasser hin, das durch die Gegensätzlichkeit der Begriffe die Totalität der Gefahren sinnfällig zum Ausdruck bringt.

Der Verfasser der Grundschrift von Dan 3, 1 – 30 hat diese Glaubenstradition seines Volkes in eine weisheitliche Lehrerzählung¹² gekleidet und hierfür eine der metahistorischen Aussageabsicht entsprechende parabolische Geschichtsdarstellung gewählt. Vorausgesetzt ist in dieser Erzählung die Situation des Volkes Israel in der Zeit nach dem babylonischen Exil, als sich der einzelne Fromme sowohl im Mutterland Juda, das seine politische Autonomie nicht mehr besaß, wie auch in der Diaspora einer von seiner heidnischen Umwelt ausgehenden Glaubensprüfung ausgesetzt sah. Als ein Spezifikum dieser Situation ist nach Ausweis der Grundschrift von Dan 3, 1 – 30 der Umstand zu werten, daß Judäer mit entsprechender Bildung zwar allerhöchste Staatsämter in einem altorientalischen Großreich versahen, aber hierbei in einen wachsenden, schweren Gewissenskonflikt gerieten, weil die Selbstvergötzung des heidnischen Staates ein für sie inzwischen unerträgliches Ausmaß erreichte. All dies läßt bei der Bestimmung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes an die Herrschaft der Ptolemäer und Seleukiden im 3. Jahrhundert v. Chr. und an die damit verbundene Konfrontation des Jahweglaubens mit der Welt des Hellenismus denken. Als Entstehungsort kommen Jerusalem, aber auch andere Zentren jener spätsraelitischen, theologischen Weisheit in Frage, aus deren Repräsentanten sich die in der Erzählung dargestellten Judäer offensichtlich rekrutierten.

¹¹ Vgl. K. ELLIGER, Deuterocesaja, Neukirchen, 1978, 150 f. und 293.

¹² Vgl. H. P. MÜLLER, Die weisheitliche Lehrerzählung im Alten Testament und seiner Umwelt, WO 9 (1977) 77–98. Die bezeichnete Gattung hat nach MÜLLER in der Rahmenerzählung des Buches Ijob (1, 1–2, 13; 42, 7–17) ihre kürzeste und genaueste Ausprägung erfahren (77).

2. Die erste Bearbeitungsschicht

Die erste Bearbeitung der Grundschrift ergibt mit dieser zusammengekommen den folgenden Text:¹³

1 Der König Nebukadnezar ließ ein Standbild aus Gold anfertigen, sechzig Ellen hoch und sechs Ellen breit; er ließ es aufstellen in der Ebene (von) Dura in der Provinz Babel. 2 Und der König Nebukadnezar sandte zu den Satrapen, Präfekten und Gouverneuren, *um (sie) zu versammeln*: sie sollten zu der Einweihung des Standbildes kommen, *das der König Nebukadnezar hatte aufstellen lassen*. 3 Darauf versammelten sich die Satrapen, Präfekten und Gouverneure zu der Einweihungsfeier des Standbildes, *das der König Nebukadnezar hatte aufstellen lassen*, und sie traten vor das Standbild hin. 4 Und der Herold rief mit lauter Stimme: *An euch ergeht der Befehl*: 5 *Sobald ihr das Erschallen des Hornes hört, sollt ihr niederfallen und das goldene Standbild anbeten, das der König Nebukadnezar hat aufstellen lassen*. 6 *Wer jedoch nicht niederfällt und anbetet, wird augenblicklich mitten in den Ofen des brennenden Feuers geworfen*.

8 *Eben deshalb kamen zu dieser Zeit (einige) Chaldäer und verleumdete die Judäer*. 9 Sie hoben an und sagten zu dem König Nebukadnezar: *König, mögest du in Ewigkeit leben!* 12 Es gibt hier (einige) Judäer, die du über die Provinz Babel gesetzt hast: Schadrak, Meschak und Abednego. *Jene Männer achten nicht auf deinen Befehl*. Sie verweigern deinen Göttern die Verehrung und beten das goldene Standbild nicht an, *das du hast aufstellen lassen*. 13 Da befahl Nebukadnezar bebend vor Zorn, Schadrak, Meschak und Abednego herbeizuholen. *Darauf wurden jene Männer vor den König gebracht*. 19 *Da wurde Nebukadnezar von Zornesglut erfüllt, und seine Gesichtszüge verzerrten sich gegen Schadrak, Meschak und Abednego*, 20 und Männern aus seinem Heer befahl er, Schadrak, Meschak und Abednego zu fesseln (und) in den Ofen des brennenden Feuers zu werfen. 21 *Darauf wurden jene Männer mit ihren Mänteln gefesselt und mitten in den Ofen des brennenden Feuers geworfen*.

26 Darauf trat Nebukadnezar an die Tür von dem Ofen des brennenden Feuers; er hob an und sprach: Schadrak, Meschak und Abednego, ihr Diener des höchsten Gottes, kommt her und tretet hierhin! Da kamen Schadrak, Meschak und Abednego mitten aus dem Feuer heraus. 27 *Und es versammelten sich die Satrapen, Präfekten und Gouverneure; sie sahen, daß das Feuer über die Leiber jener Männer keine Macht gehabt hatte, daß ihr Haupthaar nicht versengt war, daß ihre Mäntel keine Veränderung zeigten und daß nicht einmal Brandgeruch von ihnen ausging*. 28 Nebukadnezar hob an und sprach: Gepriesen sei der Gott Schadraks, Meschaks und Abednegos, auf den sie sich verlassen haben, *um außer ihrem Gott keinen anderen Gott verehren und anbeten zu müssen*. 29 Denn es gibt keinen anderen Gott, der auf eine solche Weise retten kann wie dieser. 30 Darauf sorgte der König dafür, daß es Schadrak, Meschak und Abednego gut ging in der Provinz Babel.

¹³ Der Anteil der Bearbeitungsschicht ist zur Verdeutlichung kursiv gesetzt.

Der Bearbeiter hat, wie die Wiedergabe des Textes in der Übersetzung zeigt, die Grundschrift von Dan 3, 1 – 30 durch Zusätze und Erweiterungen zu einer neuen und wiederum in sich geschlossenen Erzählung gestaltet, deren Aufbau in drei gleich großen Abschnitten erfolgt. Während der erste Abschnitt mit der Einweihung des von Nebukadnezar aufgestellten Standbildes den Totalitätsanspruch des heidnischen Staates auf religiösem Gebiet beschreibt, schildert der mittlere Abschnitt am Beispiel der drei Judäer Schadrak, Meschak und Abednego die Unterdrückung jeglicher Opposition gegen den vom König offiziell angeordneten Kult. Die durch das Vorgehen des heidnischen Staates aufgebaute Spannung löst sich im dritten Abschnitt, wo Nebukadnezar im Anschluß an die in der Öffentlichkeit des Reiches bekanntgewordene Errettung der drei Judäer deren Glaubenszeugnis in einem Lobpreis auf den wahren Gott hervorhebt und sich bereit zeigt, in Zukunft Toleranz zu üben. Das Ziel der Darstellung in dieser Bearbeitungsschrift ist somit nicht mehr wie noch in der Grundschrift nur die Glaubensstärkung des Gottesvolkes, das im Machtbereich eines heidnischen Staates zu leben gezwungen ist, sondern darüber hinaus auch die durch das Zeugnis der Standhaftigkeit im Glauben hervorgerufene Anerkennung des wahren Gottes und – damit zusammenhängend – die Zusicherung der Freiheit für seine Verehrer durch den heidnischen Staat.

Hatte die Grundschrift nur kurz und verhalten von der Aufstellung eines Standbildes durch Nebukadnezar und von der Einladung aller hohen Beamten seines Reiches zu der Einweihungsfeier gesprochen und damit den Konflikt mehr angedeutet als direkt beschrieben, dem sich der gläubige Israelit im Staatsdienst einer heidnischen Großmacht ausgesetzt sah, so wird jetzt durch die Bearbeitung das Unternehmen des Königs zu einer für das Empfinden des Gottesvolkes offensiv vorgetragenen Provokation. Dementsprechend lädt der König Nebukadnezar die hohen Beamten seines Reiches zu einer demonstrativen Versammlung anläßlich der Einweihungsfeier des goldenen Standbildes ein, dessen Aufstellung durch den Herrscher mit Nachdruck betont wird. Die nachgeschobene Vollzugsmeldung unterstreicht dabei die Geschlossenheit der Zustimmung zu dem Unternehmen des Königs. Ausnahmeregelungen für Andersdenkende gibt es hier offenbar nicht. Unmißverständlich und unter Androhung der Todesstrafe¹⁴ macht der Herold des Königs den Anwesenden klar, daß sie aufgefordert sind, die kultische Verehrung des Standbildes zu vollziehen. Der Hinweis auf das Erschallen des Hornes, das in Israel die kultische Epiphanie Jahwes zu begleiten pflegte (vgl. 2 Sam 6, 2.14 f.; Ps 47, 5; 81, 4; 98, 6), verleiht der Szene ein widergöttliches Gepräge und erhöht dadurch die Provokation für das Gottesvolk.

¹⁴ Durch die Ausdrucksweise „mitten (*l'gō*) in den Ofen des brennenden Feuers“ (V. 6) wird die Aktion im Unterschied zu der Vorlage direkt zu einer Hinrichtung der Delinquenten.

Im Unterschied zu der Vorlage, die lediglich von dem Anstoßnehmen der Chaldäer an dem Verhalten ihrer jüdischen Kollegen und von ihrer Meldung beim König berichtet, spricht die Bearbeitung gleich zu Beginn schon von einem aggressiven Vorgehen der Heiden im Sinn einer Denunziation. Die Chaldäer, die sich bei Nebukadnezar in betonter Ergebenheit mit einem Segenswunsch einführen, sehen das Vergehen der drei Jüdäer in der Hauptsache darin, daß sie die Anordnung des Königs mißachten und dem Standbild des Königs die geforderte kultische Verehrung verweigern. Deutlich erscheint bei dieser Anklage das Standbild aus Gold als ein Symbol für die Götter des Königs und damit für die von ihm als Herrscher verkörperte staatliche Macht. Die auf die Verhaftung der drei Jüdäer folgende Vollzugsmeldung hebt in diesem Zusammenhang hervor, daß der König augenblicklich und ohne Widerstand zu finden seiner Anordnung Nachdruck zu verleihen weiß. Auch der Umstand, daß man die drei Jüdäer gefesselt in den Ofen wirft, darf ebenso wie die über die Vorlage hinausgehende Beschreibung des Zornes bei Nebukadnezar als ein Ausdruck seiner unbedingten Entschlossenheit angesehen werden, alle seine Widersacher zu vernichten. Schließlich unterstreicht die Vollzugsmeldung von der Hinrichtung der drei Jüdäer, die man mit ihrer Kleidung in den Ofen geworfen hat, nochmals die Tatsache, daß Nebukadnezar jede Opposition gegen sich und seine Anordnungen unbarmherzig und ohne Rücksicht auf den gesellschaftlichen Rang seiner Gegner aus dem Weg zu räumen gewillt ist.

Die Begegnung mit dem Wunder der Rettermacht Gottes, der seine Getreuen vor dem sicheren Tod bewahrt hat, wird in der Darstellung des Bearbeiters zu einer die Einweihungsfeier des Standbildes nachahmenden und sie gleichzeitig überbietenden Gegenveranstaltung. Den Auftakt bildet auch hier eine „Einladung“ des Königs: es ist die Aufforderung an die totgeglaubten Jüdäer, aus dem Ofen des brennenden Feuers hervorzutreten, ein Befehl, der nach der vorangegangenen Hinrichtungsszene als ein Ausdruck unangefochtener Selbstsicherheit zu verstehen ist. Doch statt des erhofften Triumphs über die angeblich zum Schweigen gebrachte Opposition muß Nebukadnezar vor den versammelten Würdenträgern seines Reiches den Erweis der Rettermacht Gottes an dessen Getreuen zur Kenntnis nehmen: ein Wunder, das, wie die Vierzahl der Beobachtungen an den vom Feuer unberührten Jüdäern zeigt, keinerlei Zweifel an seiner Tatsächlichkeit zuläßt. Nun ist es an Nebukadnezar selbst, der Rettermacht des wahren Gottes in einem Lobpreis die gebührende Anerkennung zu zollen. Im Unterschied zu der Vorlage hebt der König in diesem Zusammenhang auch noch die mit bewundernswerter Standhaftigkeit gepaarte Treue der drei Jüdäer zu ihrem Gott hervor. Das Zeugnis der Zeugen wird dadurch zum Anlaß für die Vertreter des heidnischen Staates, nicht nur dem wahren Gott gegenüber mit dem gebotenen Respekt aufzutreten, sondern auch dem Gottesvolk selbst gegenüber großzügig Toleranz zu üben.

Bei der Suche nach dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund dieser Bearbeitungsschicht stößt man auf die Fortsetzung jener Perikope, die schon für den geistigen Standort der Grundschrift als bestimmend erkannt worden war: auf Jes 43, 8 – 13, eine in sich geschlossene Perikope, die Jes 43, 1 – 3 (4 – 7) redaktionell weiterführt. Der Text hat folgenden Wortlaut:

- 8 Man lasse auftreten das Volk, das blind ist,
obwohl es Augen hat,
und taub, obwohl es Ohren hat!
- 9 Alle Völker sollen sich versammeln
und die Nationen zusammenkommen!
Wer ist unter ihnen, der dies verkündet?
Auch Früheres mögen sie berichten!
Sie sollen ihre Zeugen stellen,
damit sie recht bekommen;
sie sollen hören und dann sagen: Es ist wahr!
- 10 Ihr seid meine Zeugen, ist Jahwes Spruch,
und mein Knecht, den ich erwählt habe,
damit ihr erkennt und mir glaubt
und einseht, daß ich es bin!
Vor mir wurde kein Gott geschaffen,
und auch nach mir wird keiner sein.
- 11 Ich bin Jahwe, ja ich,
und außer mir gibt es keinen Retter.
- 12 Nur ich habe verkündet und werde retten,
ich habe (es) hören lassen,
und keiner bei euch ist ununterrichtet¹⁵.
Ihr seid meine Zeugen, ist Jahwes Spruch.
- 13 Ich bin Gott,
auch künftig werde ich es sein.
Niemand kann mir etwas entreißen;
ich tue es, und wer will es wenden?

Die in dem Prophetenwort von der Form her vorausgesetzte Szene ist die einer Gerichtsversammlung; sie führt ein Feststellungsverfahren durch, bei der eine Partei gegenüber einer anderen einen Anspruch auf ein Alleinrecht erhebt. Sachlich geht es hier darum, wer in Wirklichkeit Gott ist. Die eine Partei ist Jahwe, die Gegenpartei sind die Götter der Völker. Im Verlauf des Verfahrens sollen Anspruch und Gegenanspruch jeweils durch Zeugen ihre Bestätigung erfahren¹⁶.

Gleich zu Beginn des Verfahrens verlangt Jahwe, daß man sein Volk, das sich bisher ihm und seiner Führung gegenüber blind und taub gestellt hat, aber

¹⁵ Zu dieser Übersetzung und ihrer Rechtfertigung vgl. ELLIGER, Deuterojesaja, 326 f.

¹⁶ So ELLIGER, Deuterojesaja, 310.

in dieser Versammlung zum Sehen und Hören bewegt werden soll, als Zeuge auftreten läßt, nachdem sich die Heidenvölker schon vor Gericht eingefunden haben. In seiner Rede an das zur Zeugenschaft aufgerufene Gottesvolk will Jahwe die Angeredeten zum Glauben führen, indem er sie nicht nur an alle die auf der Erwählung Israels gründenden Heilstaten der Vergangenheit, sondern auch an seinen die Gegenwart bestimmenden Retterwillen erinnert und auf dieser Grundlage sein künftiges Eingreifen als Helfer und Beistand des Gottesvolkes verheißt. Der Prophet hat offenbar mit Absicht diese Form der Gerichtsrede gewählt, weil er in ihr nicht so sehr direkt den Beweis für die alleinige Gottheit Jahwes liefern als vielmehr indirekt daraus die Konsequenzen – und zwar sowohl für sein eigenes Volk wie auch für die Heidenvölker – gezogen haben will. So will der Prophet zunächst ohne Zweifel sein eigenes Volk zum Vertrauen auf Jahwe und zum Glauben an dessen Führungsmacht ermutigen. Sodann aber liegt es auch in der Absicht des Propheten, daß man in der Heidenwelt, die selbst kein Zeugnis für die Wahrheit ihrer Götter vorbringen kann, im Anschluß an das Zeugnis des jetzt im Glauben gestärkten und mutig gewordenen Gottesvolkes über die einzigartige Rettermacht Jahwes nachdenkt und ihm die gebührende Ehre erweist. Denn keine Macht auf Erden kann, wie der Prophet Jahwe abschließend feststellen läßt, diesen Gott an der Verwirklichung seiner Pläne mit Israel hindern.

Auf diesem Hintergrund hat der Bearbeiter der Grundschrift von Dan 3, 1 – 30 seine Darstellung entworfen. Vor der Versammlung des Königs Nebukadnezar und seiner hohen Beamten als den Repräsentanten des heidnischen Staates hat Gott Schadrak, Meschak und Abednego durch das Rettungswunder zu Zeugen für ihn und sein Heilswalten bestellt. Der Erfolg ist, daß der König in einem Lobpreis die einzigartige Rettermacht Jahwes aufgrund des Glaubenszeugnisses der drei Judäer anerkennt und ihnen fortan im Bereich des heidnischen Staates seine Huld gewährt.

Bei der Bestimmung der Abfassungszeit dieser ersten Bearbeitung der Grundschrift von Dan 3, 1 – 30 ist der Umstand zu beachten, daß die Erzählung trotz der Eskalation des Staats- und Herrscherkultes und der damit verbundenen Aggressivität gegenüber einer jeden religiös andersdenkenden Opposition nicht von einer Verfolgung des Gottesvolkes als solchem spricht. Im Gegenteil: Von ihrer Aussageabsicht her erwartet die Erzählung geradezu, daß ein mutig vorgetragenes Glaubenszeugnis für Jahwe dem heidnischen König Respekt vor dem Gott der Offenbarung und Toleranz gegenüber seinen Verehrern abnötigen kann. Die Abfassung der ersten Bearbeitung der Grundschrift von Dan 3, 1 – 30 fällt daher wohl noch in die Regierungszeit des Seleukidenherrschers Antiochus III. (223 – 187 v. Chr.), der durch die definitive Ablösung des Ptolemäerregimes im Vorderen Orient für Israel sowohl

politisch wie auch religiös eine völlig neue Situation geschaffen hatte¹⁷. Die Bearbeitung der Grundschrift von Dan 3, 1 – 30 ist daher höchstwahrscheinlich in Juda, genauer in Jerusalem entstanden, wo sich in der schriftgelehrten Weisheit der geistige Widerstand gegen das Seleukidenregime zu formieren begann¹⁸.

3. Die zweite Bearbeitungsschicht

Die zweite Bearbeitung der Grundschrift von Dan 3, 1 – 30 umfaßt nur einen einzigen, in sich geschlossenen Einschub in die bisher vorliegende Darstellung und lautet in der Übersetzung:

14 Nebukadnezar hob an und sprach zu ihnen: Ist es wahr, Schadrak, Meschak und Abednego, daß ihr nicht zu den Verehrern meiner Götter zählt und zu den Anbetern des Standbildes aus Gold, das ich habe aufstellen lassen? 15 Jetzt: Wenn ihr bereit seid, dann fallt nieder und betet das Standbild an, das ich habe anfertigen lassen! Wenn ihr aber nicht anbeten wollt, dann werdet ihr auf der Stelle mitten in den Ofen des brennenden Feuers geworfen! Und wer ist der Gott, der euch (dann) aus meiner Hand retten kann?

16 Schadrak, Meschak und Abednego hoben an und sprachen zu dem König: Wir haben es nicht nötig, dir darauf eine Antwort zu geben. 17 Wenn unser Gott, den wir verehren, die Macht hat, uns zu helfen, dann wird er auch aus dem Ofen des brennenden Feuers und aus deiner Hand, König, erretten. 18 Wenn er es aber nicht tut, dann sei dir kundgetan, daß wir auch dann nicht zu den Verehrern deiner Götter zählen und daß wir das Standbild aus Gold, das du hast aufstellen lassen, nicht anbeten werden!

Genau da, wo der erste Bearbeiter die im Namen Nebukadnezars vorgenommene Verhaftung der drei Judäer berichtet und mit einem neuen Hinweis auf den Zorn des Königs die Vollstreckung des angedrohten Todesurteils darzustellen beginnt, hat der zweite Bearbeiter eine Art Gerichtsverhandlung eingeschoben, in der sowohl Nebukadnezar wie auch Schadrak, Meschak und Abednego ihren Standpunkt erläutern. Der Einschub umfaßt zwei gleich große, aufeinander bezogene Abschnitte: Während im ersten Abschnitt der König Nebukadnezar den drei Judäern eröffnet, daß ihnen nur die Wahl bleibt zwischen der Verehrung des Standbildes und der sofortigen Hinrichtung, vor der kein noch so starker Gott sie bewahren kann, erklären in dem zweiten Abschnitt Schadrak, Meschak und Abednego, daß an der Macht

¹⁷ Vgl. S. HERRMANN, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München ²1980 und H. H. SCHMITT, Untersuchung zur Geschichte Antiochus' des Großen und seiner Zeit, Wiesbaden 1964.

¹⁸ Vgl. E. HAAG, Die Errettung Daniels aus der Löwengrube. Untersuchungen zum Ursprung der biblischen Danieltradition, Stuttgart 1983, 127 f.; J. H. C. LEBRAM, Art. Daniel/Danielbuch: TRE 8 (1981) 325 – 349.

ihres Gottes, sie aus der Hand des Königs zu retten, kein Zweifel besteht, daß sie aber selbst dann, wenn seine Retterhilfe ausbleiben sollte, die Götter des Königs nicht verehren werden. Das Ziel des Einschubs besteht demnach darin, für den Fall einer kompromißlosen Nötigung des Gottesvolkes zum Abfall von Jahwe und der Androhung eines grausamen Todes am Beispiel der drei Judäer den Nachweis zu führen, daß die wahre Frömmigkeit des Gottesvolkes in der unbeirrbaren Treue zu Jahwe besteht, die sich nicht dazu verleiten läßt, angesichts einer Gefahr sofort schon den sichtbaren Erweis seiner Rettermacht zu verlangen.

Der Einschub hat offensichtlich das Thema Zeugenschaft für Jahwe aus der ersten Bearbeitungsschicht aufgegriffen und aus aktuellem Anlaß, nämlich einer Religionsverfolgung des Gottesvolkes, theologisch vertieft. Denn in einer solchen Verfolgung konnte das in der alten Erzählung berichtete Schweigen der drei Judäer vor Nebukadnezar einerseits und die Herausstellung des Rettungswunders andererseits mißverstanden werden, und zwar in dem Sinn, daß die mutige und vorbehaltlose Bejahung des Zeugentodes für Jahwe notwendig auch schon das Offenbarwerden seiner Rettermacht nach sich ziehen werde. Da eine solche Auffassung jedoch wegen der ihr zugrunde liegenden Berechnung des göttlichen Eingreifens und wegen des auf Gott ausgeübten Druckes praktisch Unglaube war, hat der zweite Bearbeiter sich veranlaßt gesehen, die drei Judäer ihr Schweigen durch ein Bekenntnis brechen zu lassen, das die wahre Zeugenschaft für Jahwe in der Zeit der Verfolgung beschreibt¹⁹.

Traditionsgeschichtlich bewegt sich die Darstellung noch in dem gleichen Horizont wie die erste Bearbeitungsschicht. Denn auch dem zweiten Bearbeiter geht es um die heilsgeschichtlich motivierte Zeugenschaft für Jahwe, wie sie in Jes 43, 8 – 13 beschrieben wird. Diese Zeugenschaft für Jahwe beruht auf dem von Treue geprägten Glauben an Jahwes Gottsein als Erlöser, das trotz der Verborgenheit seines Waltens in der Geschichte an Wirksamkeit nicht das Geringste verliert. Auch der zweite Bearbeiter hält fest an der mit Sicherheit zu erwartenden Offenbarung der Rettermacht Gottes für sein bedrängtes Volk.

Wegen des vorausgesetzten Hintergrundes einer Religionsverfolgung des Gottesvolkes, die offensichtlich noch andauert und keine Hoffnung auf ein nahe bevorstehendes Ende zuläßt, fällt die Entstehung dieser zweiten Bearbeitungsschicht allem Anschein nach in die Regierungszeit des Seleukidenherrschers Antiochus IV. (175 – 164 v. Chr.), der im Zuge seiner Hellenisierungspolitik Jerusalem und Juda blutig unterdrückte. Als Entstehungsort kommt daher nur das Mutterland des Gottesvolkes in Frage.

¹⁹ Eine ähnliche Darstellung findet sich in Jdt 8, wo die Heldin des Buches auf die Unverfügbarkeit der göttlichen Geschichtsplanung und die ihr zugeordnete Haltung des Glaubens verweist.

4. Die dritte Bearbeitungsschicht

Die dritte und letzte Bearbeitungsschicht in Dan 3, 1 – 30 ist zunächst dadurch gekennzeichnet, daß sie die von der Grundschrift her vorgegebene Aufzählung von Personen in Dreiergruppen – Schadrak, Meschak und Abednego einerseits sowie die Satrapen, Präfekten und Gouverneure andererseits – zum Anlaß nimmt, nicht nur Personen, sondern auch materielle Objekte in jeweils eindrucksvoller Reihung gehäuft zu präsentieren. So erscheint die Dreiergruppe der hohen Beamten gleich um fünf neue Gruppen erweitert (V. 2 f.). Die Anordnung Nebukadnezars betreffs der Verehrung des Standbildes richtet sich nicht mehr wie vorher an die zur Einweihung versammelten Beamten, sondern an alle Völker, Stämme und Sprachgruppen (V. 4. 7) und somit an alle Menschen (V. 10). Die Erwähnung des Hörnerschalls wird durch die Aufzählung vieler Musikinstrumente ergänzt (V. 5. 7. 10. 15), die auf das Einweihungsritual eines Heiligtums verweisen (vgl. 2 Chr 5, 13; 7, 6; Esr 3, 10). Und selbst die nur beiläufige Erwähnung der Mäntel bei den aus dem Feuer geretteten drei Judäern (V. 27) wird für den dritten Bearbeiter zum Anlaß, den Umstand hervorzuheben, daß man die Männer mit ihrer ganzen Kleidung in den Ofen geworfen hat (V. 21). Überall wird die Absicht erkennbar, die Bedeutsamkeit des dargestellten Geschehens bildhaft hervorzuheben.

Ähnlich verhält es sich auch bei der auf die Anordnung Nebukadnezars folgenden Vollzugsmeldung, daß alle Völker, Stämme und Sprachgruppen dem Befehl des Königs Folge geleistet und das Standbild angebetet haben (V. 7); denn auf diesem Hintergrund erscheint das Zeugnis der drei Judäer als in seiner Art einzig dastehend für die ganze Weltöffentlichkeit. In die gleiche Richtung weist auch die Bemerkung der Denunzianten, daß jeder Mensch streng verpflichtet sei, der Anordnung des Königs zu gehorchen (V. 10 f.).

Außergewöhnliche Aufmerksamkeit hat sodann der dritte Bearbeiter den Anweisungen des Königs zur Vorbereitung und Durchführung der Exekution bei den drei Judäern geschenkt. So läßt der König den Ofen des brennenden Feuers siebenmal stärker heizen, als es bei einer Hinrichtung gewöhnlich der Fall ist (V. 19). Doch hat die Maßnahme zur Folge, daß die aus dem Ofen wegen der übermäßigen Erhitzung herausschlagenden Flammen zwar die Henker verbrennen, die drei Judäer aber unversehrt lassen (V. 22). Der Verfasser will offenbar zeigen, wie man das Menschenmögliche an Grausamkeit und Gewalt aufgeboten hat, um die Verehrer des wahren Gottes zu vernichten. Um so beachtlicher erscheint auf diesem Hintergrund das Wunder der Errettung, das den König sogar völlig aus der Fassung bringt (V. 24). Voller Staunen, ja mit Bestürzung muß er bei einem Blick in den Ofen hinein feststellen, daß sich die drei Männer dort nicht nur ohne Fesseln frei bewegen, sondern daß sich ihnen auch noch ein Engel Gottes zugesellt hat (V. 24 f.). Gott

selbst hat nach dieser Darstellung sich dem Vernichtungswillen des Königs widersetzt und die drei Judäer durch sein Mitsein in der Bedrängnis vor dem Tod bewahrt.

Mit Bezugnahme auf das außergewöhnliche Eingreifen des höchsten Gottes zur Rettung seiner Verehrer hat der dritte Bearbeiter gezielt das abschließende Bekenntnis Nebukadnezzars erweitert. So bestätigt der König zunächst das Vertrauen Schadraks, Meschaks und Abednegos auf das wirkmächtige Mitsein Jahwes in ihrer Bedrängnis, indem er auf die Entsendung eines Engels Gottes zu ihrer Rettung verweist (V. 28a). Indem er sodann den Widerstand der drei Judäer gegen seine eigene königliche Anordnung hervorhebt und hierbei besonders die Todesverachtung der Männer im Feuerofen lobt (V. 28b), gesteht er gleichzeitig auch das Scheitern all seiner Bemühungen ein, die Anhänger Jahwes zum Abfall von ihrem Gott zu bewegen. Nach einer derart qualifizierten Beschreibung der Retteroffenbarung Gottes und ihrer Bedeutung für die Weltöffentlichkeit verwundert es nicht, daß Nebukadnezzar schließlich in offenkundigem Gegensatz zu seiner ursprünglichen Anordnung (vgl. V. 4 – 6) durch ein königliches Edikt unter Androhung schlimmer Strafen allen Völkern, Stämmen und Sprachgruppen befiehlt, nichts Abfälliges über den Gott der drei Judäer zu äußern (V. 29).

Das Thema der dritten Bearbeitungsschicht von Dan 3, 1 – 30 ist demnach die Offenbarung der Rettermacht Jahwes für das Gottesvolk, das von einer sich selbst verabsolutierenden Heidenwelt ernsthaft bedroht ist. Charakteristisch für die Entfaltung dieser Thematik ist die Darstellung des widergöttlichen Gebarens der heidnischen Staatsmacht und die Hervorhebung der universalen Resonanz auf die Rettertat Gottes, die im Unterschied zu der Vorlage nicht mehr nur die Befreiung der drei Judäer aus ihrer Bedrängnis, sondern auch die Offenbarung des heilvollen Mitseins Gottes mit seinen Getreuen zum Gegenstand hat.

Traditionsgeschichtlich kann sich daher die Bestimmung des geistigen Standortes dieser dritten Bearbeitungsschicht nicht mehr nur auf die bisher aus Jes 43 herangezogenen Perikopen stützen. Der Blick richtet sich jetzt vielmehr auf eine weitere, immer noch im gleichen Kapitelzusammenhang stehende Perikope und die in ihr enthaltene Tradition. Es ist die Perikope Jes 43, 16 – 21:

- 16 So hat Jahwe gesprochen,
der einen Weg durch das Meer gebahnt hat,
einen Pfad durch gewaltige Wasser,
- 17 der Wagen und Rosse hat ausziehen lassen
zusammen mit einem mächtigen Heer;
doch sie lagen am Boden und standen nicht mehr auf,
sie sind erloschen und wie ein Docht verglüht.

- 18 Denkt nicht mehr an das Frühere,
auf das Vergangene achtet nicht!
- 19 Seht, ich mache ein Neues;
schon kommt es zum Vorschein, merkt ihr es nicht?
Ja, ich schaffe in der Wüste einen Weg,
in der Einöde Ströme.
- 20 Es werden mich ehren die wilden Tiere,
Schakale und Straußenvögel;
denn ich habe in der Wüste Wasser geschenkt,
in der Einöde Ströme,
um mein Volk, mein erwähltes, zu tränken,
- 21 das Volk, das ich mir geschaffen habe.
Meinen Ruhm werden sie künden.

Die Botenformel zu Beginn der Perikope weist eine appositionelle Erweiterung zu dem Subjekt Jahwe auf, die sich allem Anschein nach auf die Tradition des Exodus stützt, sich aber durch die Sprache und die Art der Darstellung von der bekannten Ausprägung dieser Tradition in Ex 14 – 15 nicht wenig unterscheidet. Der Grund für das auffällige Abweichen von der Exodustradition trotz der inhaltlichen Bezugnahme liegt darin, daß die Aussage durch das Paradiesmotiv des Weges²⁰ bestimmt ist, das als solches nicht mehr zu der Exodustradition gehört. Das genannte Motiv basiert vielmehr auf der vermutlich vom Jehowisten mit Bezug auf die Gerichts- und Heilsverkündigung der Propheten geschaffene Vorstellung von einem Weg zum Baum des Lebens, der nach der Vertreibung der Sünder aus dem Garten von Eden ausdrücklich Erwähnung findet (Gen 3, 24). Dieser Weg zum Baum des Lebens ist, wie aus der Notwendigkeit seiner Bewachung folgt, grundsätzlich für den Menschen begehbar; doch versperren in der Zeit des Gerichts die Kerubim und das Flammenschwert den Zugang dorthin und machen dadurch dem Menschen die durch die Sünde hervorgerufene Störung im Gottesverhältnis bewußt. Der Umstand aber, daß auch nach der Vertreibung des Menschen aus dem Garten von Eden der Baum des Lebens seine ursprüngliche Bedeutung nicht verliert, läßt eine Öffnung des Weges nicht als absolut unmöglich erscheinen. Eine solche Öffnung ist allerdings nur möglich durch eine neue Offenbarung Gottes zum Heil, die den Zustand des Gerichtes beendet und dem Sünder die Chance eines echten Neuanfangs bietet. Genau davon aber spricht – mit Bezug auf Israel im Exil – die Perikope Jes 43, 16 – 21. Wenn nämlich in dieser Perikope der Prophet gleich zu Beginn in einer appositionellen Erweiterung zu dem Gottesnamen sagt, daß Jahwe inmitten des Meeres einen Weg und einen Pfad durch gewaltige Wasser gebahnt und hierbei die Heeresmacht der Ägypter vernichtet hat (V. 16 f.), dann erscheint dadurch Jahwe als Rettergott in einem

²⁰ Vgl. E. HAAG, Der Weg zum Baum des Lebens. Ein Paradiesmotiv im Buch Jesaja; in: *Künder des Wortes* (FS J. SCHREINER), Würzburg, 1982, 35 – 52.

besonderen Licht. Denn Jahwe ist in diesem Fall der Gott, der Israel noch mitten in der Bedrängnis kraft seines Mitseins in der Geschichte die Möglichkeit schafft, den Mächten des Unheils zu entrinnen.

Auf diesem Hintergrund ergeht die Aufforderung Jahwes an die Verbannten zu Babel, nicht mehr an das Vergangene zu denken, weil Neues bereits im Werden ist (V. 18 f.). Das Vergangene meint hier das Gericht Gottes an seinem Volk, das den Glauben der Verbannten belastet und erschwert. Im Gegensatz hierzu entfaltet die Ankündigung des Neuen die Bedeutung der Heilsoffenbarung Gottes für sein Volk. Wenn der Prophet nämlich sagt, daß Gott in der Wüste einen Weg und in der Einöde Ströme schafft, dann ist mit diesem Weg der Zugang zum Heil und mit den Strömen die Wachstumskraft für das neue Leben gemeint. Auf diese Weise wird auch der zunächst verwirrende Umstand erklärlich, daß Gott einmal den Weg inmitten der Wasser (V. 16) und dann in der Wüste schafft (V. 19). Geht es im ersten Fall um den Erweis der Rettermacht Jahwes im Kampf mit den Mächten des Unheils, so handelt die zweite Aussage von der Aufhebung des Gerichtszustandes, der bisher die Lebensgemeinschaft der Erwählten mit ihrem Gott bedroht hat. In jedem Fall meint das Wegmotiv die Gewährung eines Zugangs zum Heil.

Von den Auswirkungen dieser Heilstat Jahwes handelt schließlich der Hinweis auf das Lob Gottes durch die wilden Tiere (V. 20 f.). Der Anlaß für diese Ehrung Gottes ist jedoch nicht, wie es auf den ersten Blick scheint, die gewaltige Wasserspende in der Wüste, sondern – immer noch im Bild gesprochen – die Tränkung des Gottesvolkes durch Jahwe. Gemeint ist mit diesem Bild die Ausspendung der Segensmacht Jahwes, durch die das im Erwählungsakt geschaffene und nach der Beendigung des Gerichtszustandes heilvoll angenommene Gottesvolk auflebt und sich entfaltet. Der Lobpreis Jahwes durch die wilden Tiere verkörpert dabei die Zustimmung zu diesem Werk von seiten der Völkerwelt, die in Zukunft nicht mehr im Dienst der Gerichtsoffenbarung Gottes an seinem Volke steht, sondern von jetzt an Zeuge seiner Heilszuwendung an die Erlösten ist.

Die von dem Paradiesmotiv des Weges geprägte Tradition, die in dem Prophetenwort Jes 43, 16–21 wohl zum ersten Mal im Horizont der Heilseschatologie begegnet, hat im Verlauf des Exils und der Zeit danach eine eigene Entwicklung durchgemacht. So stehen Jes 43, 16–21 und vermutlich auch Jes 40, 3–5 noch ganz im Dienst der Frohbotschaft Deuterojesajas und verdeutlichen hierbei die Heilsverkündigung des Propheten, daß für die Verbannten zu Babel das Gericht Jahwes beendet und auf Zion für das heimkehrende Gottesvolk die Möglichkeit eines echten Neuanfangs gegeben ist. Auch Jes 49, 7–12 und 51, 9–11 haben bei der Verwendung des Motivs noch die von Deuterojesaja proklamierte Heilstat Jahwes im Blick; doch betrachten diese Worte die Heimkehr der Verbannten auf dem Hintergrund der

Verhältnisse in Jerusalem nach dem Exil, als die Neuordnung der Gemeinde auf große Schwierigkeiten stieß. In Jes 49, 7 – 12 und 51, 9 – 11 begegnet daher das Motiv in Verbindung mit der Hoffnung, daß die Macht Jahwes auch das letzte Hindernis bei der Heimkehr der Verbannten beseitigen möge. Als auch diese Hoffnung auf die Dauer nicht in Erfüllung ging, ergab sich für den Glauben des geretteten Restes von Israel eine Spannung, die einerseits durch den schon erreichten Zustand der Begnadigung durch Jahwe und andererseits durch die noch ausstehende Vollendung der Gottesherrschaft gekennzeichnet war. In dieser Zeit hat man den mit dem Paradiesmotiv des Weges umschriebenen Zugang zu der Lebensgemeinschaft mit Gott, wie Jes 35, 1 – 10 und 11, 11 – 16 belegen, mit der endzeitlichen Heimkehr aller Erlösten zum Zion verknüpft. Den Höhepunkt dieser Entwicklung stellt jedoch Jes 19, 23 – 25 dar, wo es heißt, daß bei der Vollendung der Gottesherrschaft eine Straße von Ägypten nach Assur führt, die eine gegenseitige Kommunikation möglich macht. „An jenem Tag“, so fährt dann der Text fort, „wird Israel als ein drittes Glied dem Bund von Ägypten und Assur angehören, zum Segen inmitten der Erde, wozu Jahwe der Heerscharen es gesegnet hat mit den Worten: Gesegnet sei Ägypten, mein Volk, und Assur, das Werk meiner Hände, und Israel, mein Erbesitz.“ Der Umstand, daß hier Ägypten den sonst nur Israel vorbehaltenen Ehrennamen „mein Volk“ erhält und Assur als das zur Ehre Jahwes erschaffene Werk seiner Hände bezeichnet wird, weist auf eine Verwandlung der ehemals exemplarischen Feinde Israels hin, die nur als ein Ausdruck der Neuschöpfung in Verbindung mit der endzeitlichen Gottesherrschaft erklärt werden kann. In diesem Fall aber hat Israel, das als die aus dem Gericht Gottes gerettete Nachkommenschaft Abrahams ein Segensmittler für die Völkerwelt ist, seine heilsgeschichtliche Aufgabe erfüllt; denn die neugeschaffene Menschheit hat in Verbindung mit Israel Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Jahwe gefunden. Die Straße zwischen Ägypten und Assur ist darum ein Bild für den Zutritt, den Gott bei der Vollendung seiner weltumspannenden Herrschaft allen Völkern am Ort seiner Heilsgegenwart gewährt.

Angesichts dieser Entwicklung, die das Paradiesmotiv des Weges in der Zeit nach dem Exil durchgemacht hat, erkennt man sofort, daß die dritte Bearbeitungsschicht von Dan 3, 1 – 30 sich offenbar an den von Jes 19, 23 – 25 repräsentierten Stand der in Jes 43, 16 – 21 erstmals bezeugten Tradition angepaßt hat. Drei Beobachtungen stützen diese Erkenntnis: An erster Stelle ist in Dan 3, 1 – 30 die Betonung der Einzigartigkeit des Glaubenszeugnisses zu nennen, das die drei Judäer stellvertretend für ihr ganzes Volk vor dem Forum der Weltöffentlichkeit ablegen. Die Darstellung des dritten Bearbeiters läßt sodann keinen Zweifel an dem Grund für diese vorbildliche Bezeugung der Rettermacht Jahwes in Israel aufkommen: Es ist nach seiner Auffassung das heilvolle Mitsein Jahwes in der Bedrängnis seines Volkes, ein Mitsein, das (wie in Dan 6, 23) in Anknüpfung an ältere Vorstellungen (vgl. Ex 23, 20 ff.) durch

den Engel Gottes geschildert wird und hier als ein Erweis für die an Israel offenbarte und durchgehaltene Erlösung gilt. Schließlich muß die von Nebukadnezar angeführte Völkerwelt sowohl die Offenbarung der Rettermacht Jahwes wie auch die Würde des Gottesvolkes selbst durch einen Akt universaler Anerkennung bezeugen. Apokalyptische Vorstellungen haben somit die dritte Bearbeitungsschicht von Dan 3, 1 – 30 geprägt; sie erscheinen hier allerdings in narrativer Gestalt bei der Erweiterung einer alten weisheitlichen Lehrererzählung.

Die Entstehung dieser Bearbeitungsschicht setzt allem Anschein nach ein Ereignis voraus, das den Sieg Jahwes über die Götter der Völker und sein auf Zion manifestiertes, universales Königtum neu in das Glaubensbewußtsein des Gottesvolkes gerückt hat. Ein solches Ereignis jedoch, das gleichzeitig auch an apokalyptische Vorstellungen erinnert hat, könnte die Wiedereinweihung des Tempels nach dem Sieg der makkabäischen Erhebung (im Jahre 164 v. Chr.) gewesen sein. In diesem Fall hätten besonders die Kreise der Jerusalemer Hierokratie, die vermutlich auch für die Weitergabe der biblischen Danieltradition verantwortlich gewesen sind, ein Interesse an der Abfassung der dritten Bearbeitungsschicht von Dan 3, 1 – 30 gehabt.

III. Die theologische Bedeutung von Dan 3, 1 – 30

Die Erfahrung des traditionsgeschichtlichen Ortes der verschiedenen literarischen Schichten in Dan 3, 1 – 30 hat deutlich gezeigt, wie das schon die Grundschrift prägende Glaubenszeugnis der drei Männer Schadrak, Meschak und Abednego auf dem Hintergrund der Prophetie Deuterojesajas einerseits und in der Auseinandersetzung mit dem Schicksal des Gottesvolkes zu Beginn der Seleukidenära andererseits ein theologisches Profil gewonnen hat, das für die Erfassung der spätalttestamentlichen Martyrologie höchst aufschlußreich ist. Die Eigenart dieses Glaubenszeugnisses, das die Selbstbehauptung des Gottesvolkes in der Opposition zu einem strukturell heidnischen Staat bis hin zur Selbstaufopferung der Gläubigen um Jahwes willen reflektiert, läßt sich aufgrund der in Dan 3, 1 – 30 überlieferten Darstellung, wie folgt, beschreiben.

Die Grundlage für das in Dan 3, 1 – 30 geschilderte Glaubenszeugnis ist die Offenbarung Jahwes als Schöpfer und Erlöser in der Geschichte seines Volkes. Nach dem Wort des Propheten in Jes 43, 1 – 3, das traditionsgeschichtlich im Hintergrund der Darstellung von Dan 3, 1 – 30 steht, ist damit gemeint, daß Gott die mit der Erwählung Israels begründete und durch die Verzeihung nach dem Gericht bestätigte Gemeinschaft mit seinem Volk gegen alle Widersacher verteidigt und sich auf diese Weise als Retter seiner Getreuen bis zu deren

Vollendung erweist. Auf der Grundlage dieses Glaubens wächst in dem Gottesvolk nicht nur das Bewußtsein der Geborgenheit in Gott, sondern auch im Hinblick auf die Bewährung in der Welt die Haltung zuversichtlicher Gelassenheit, weil die Zukunft von Gott und seiner wirkmächtigen Offenbarung her schon zu seinen Gunsten entschieden ist.

Das Glaubenszeugnis selbst besteht nach Dan 3, 1 – 30 in dem öffentlichen Eintreten für Jahwe und sein Werk, das er nach dem Wort des Propheten in Jes 43, 8 – 13 als Schöpfer und Erlöser in dieser Welt offenbart. Die Herausforderung zu diesem Glaubenszeugnis geschieht durch die Selbstvergötzung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft im Staat sowie durch das Aufgebot einer diese Gottwidrigkeit stützenden Gewalt. Das Glaubenszeugnis für Jahwe setzt jedoch dieser Herausforderung durch die Urlüge, die hinter der Selbstvergötzung des Geschöpfes steht, den von Gewaltlosigkeit bestimmten Widerstand eines entschlossenen Eintretens für die Wahrheit entgegen. Die Verborgenheit Jahwes im Verlauf seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung hat hierbei allerdings für das Gottesvolk zur Folge, daß ihm bei dem Aufstand der Gottwidrigkeit in der Welt das Leiden der Verkennung und Verfolgung nicht erspart bleibt. Festigkeit und Treue sind daher für die Haltung des Glaubenszeugen im Gottesvolk ebenso wichtig wie Tapferkeit und Opferbereitschaft.

Die Wirksamkeit des Glaubenszeugnisses für den Gott der Offenbarung ist nach Dan 3, 1 – 30 in der Tatsache begründet, daß Gott seinem Volk in der Bedrängnis dieser Welt einen Zugang zu sich und seinem Heil erschließt. Diesen Zugang gewährt Gott, wie die in Jes 43, 16 – 21 belegte Tradition lehrt, durch sein Mitsein bei der Führung seines Volkes in der Geschichte, ein Mitsein, das auch ein Mitleiden mit den Erwählten auf dem Weg zu ihrer Vollendung ist²¹. Das in der Kraft dieses Mitseins und Mitleidens Gottes in der Welt geleistete Glaubenszeugnis bewirkt, daß die gottesfürchtige Heidenwelt den Erweis der Rettermacht Jahwes nicht nur mit der Aufmerksamkeit des Gott suchenden Menschen, sondern auch mit der Anerkennung des zum Glauben bereiten Geschöpfes verfolgt.

²¹ Vgl. hierzu die noch im gleichen Kapitelzusammenhang von Jes 43 stehende Aussage, daß Israel seinem Gott Jahwe Mühsal und Arbeit wie einem Sklaven durch seine Sünden auferlegt hat (V. 24).

Psalm 102

Literarische Gestalt und theologische Aussage

Ein entscheidendes Problem des fünften Bußpsalms ist zweifellos seine Form. Der abrupt erscheinende Wechsel zwischen klagenden und hymnischen Partien, die einmal den Blick auf das Leiden eines einzelnen, dann aber auf die Errettung des Zionsvolkes aus dem Exil lenken, haben seinerzeit B. Duhm veranlaßt, hier eine Mischung zweier selbständiger, aber unvollständig überlieferter Psalmen (V. 1–12. 24. 25a und V. 13–21. 25b–29. 22. 23) zu behaupten und dieses in ähnlicher Weise auch von anderen Erklärern¹ übernommene Urteil in bekannter Manier zu kommentieren: „Wer Ps 102, 1–12 und V. 13 ff. für Ein Gedicht ansieht, muß gegen Stil, Sinn und Inhalt vollkommen gleichgiltig sein oder den Verf. für geistesgestört halten².“ Wenn auch seitdem kein Autor mehr in solch rigoröser Weise die Sinneinheit von Ps 102 geleugnet hat, so ist doch das Unbehagen angesichts dieses „seltsam monströsen Gebildes“³ nicht geschwunden. Schwierigkeiten für die formale Bestimmung des Textes bereitet dabei immer wieder die Tatsache, daß die ausführlichen Partien über die Errettung und Heimkehr des Volkes zum Zion in eigenartiger Weise von den Klagen eines verzweifelten Menschen über seinen nahen Tod gerahmt werden. Autoren, die das Schwergewicht auf die Äußerungen eines einzelnen legen, sehen in Ps 102 die Gattung einer Individualklage, innerhalb derer der Beter auf das Schicksal seines Volkes Bezug nimmt. Warum das aber in einer so ausgiebigen Weise geschieht, und was vor allem der Sinn dieser Ausführungen ist, findet nur eine vage Erklärung⁴. Wird man in dieser Hinsicht der gedanklichen Einheit von Ps 102 mit der Annahme einer kollektivierenden Neuinterpretation, die im Exil das Klagelied eines Notlei-

¹ Vgl. die Auffassung der älteren Exegese bei H. GUNKEL, Die Psalmen, HKAT II/2, Göttingen 1926, 437. Ebenso H. HERKENNE, Das Buch der Psalmen, Die Heilige Schrift des AT V, Bonn 1936, 327 f.

² Die Psalmen, KHC 14, Freiburg 1899, 239.

³ H.-J. KRAUS, Psalmen II, BK XV, Neukirchen 1978, 864.

⁴ GUNKEL zufolge „pflegt der Dichter sich an Jahwes Wesen und Tun zu erinnern, um sich daran in seinem Leiden aufzurichten“ (437; vgl. KRAUS, 865). Nach H. LAMPARTER steht und fällt die Zukunft des Beters damit, „daß der Herr sich erhebt und seines Zions erbarmt“ (Das Buch der Psalmen II, BAT 15, Stuttgart 1965, 171). A. WEISER ist der Auffassung, daß die Kultrationen Israels „hinreichend“ verständlich machen, warum „das Anliegen des Einzelnen in das der Gesamtgemeinde hineinverwoben ist . . .“ (Die Psalmen, ATD 14/15, Göttingen 1966, 446 f.).

denden zum Gebet des Volkes umgewandelt hat, besser gerecht? Aber Autoren, welche diese Auffassung teilen⁵, ist entgegenzuhalten, was F. Delitzsch schon 1874 in seinem Psalmenkommentar schrieb: „So persönlich, wie das lautet, hat mans zu fassen und nicht die Person zum Volke zu machen⁶.“

Die Tatsache, daß innerhalb der Auslegungsgeschichte des Psalms sich letztlich keine der beiden Erklärungen hat durchsetzen können, macht deutlich, wie wenig die Gattung des dreigliedrigen individuellen Klagepsalms (Ich-, Du-, Feindklage) zur Erklärung der literarischen Eigenart von Ps 102 taugt. Die Unsicherheit bezüglich der gattungsmäßigen Einordnung des Liedes, die ihre Spuren auch in der oft nur mit großer Reserve vorgenommenen semantischen Analyse hinterlassen hat, dürfte letzten Endes mit ein Grund dafür sein, daß die Hinweise, welche die traditionsgeschichtliche Verankerung des Psalms betreffen, sich in der Beschreibung seiner Grundgedanken und im Verweis auf parallele Ideen in anderen Büchern des Alten Testamentes erschöpfen.

Angesichts dieser Forschungslage empfiehlt es sich, die Untersuchung zu Ps 102 mit einer formalen Analyse zu eröffnen, innerhalb derer die Kriterien erstellt werden sollen, die eine Bestimmung der Gattung für diese schwierige Form ermöglichen. Anschließend soll auf dieser Basis nach der traditionsgeschichtlichen Verankerung des Psalms gefragt und von dieser Warte aus die entscheidende theologische Aussage entfaltet werden.

I. Die literarische Gestalt des Psalms

A. Der Text

1. Die Übersetzung des Psalms

- 1 *Gebet für einen Armen, wenn er kraftlos ist
und vor Jahwe seine Verzweiflung ausschüttet.*
- 2 Jahwe, höre doch mein Rufen,
damit mein Hilfescrei zu dir kommt.
- 3 Verbirg nicht dein Angesicht vor mir
am Tage, wenn Not mich bedrückt;
neige zu mir dein Ohr,
am Tag, da ich rufe, antworte mir bald.

⁵ S. MOWINCKEL, Psalmenstudien I, Kristiania 1921, 166; H. SCHMIDT, Die Psalmen, HAT 15, Tübingen 1934, 184; F. NÖTSCHER, Das Buch der Psalmen, EB IV, Würzburg 1959, 218 – 219; J. BECKER, Israel deutet seine Psalmen, SBS 18, Stuttgart 1966, 44.

⁶ Biblischer Commentar über die Psalmen, BC IV/1, Leipzig 1874, 150.

- 4 Denn geendet im Rauch sind meine Tage⁷,
und meine Knochen sind wie ein Feuerherd angezündet worden.
- 5 Getroffen wie Gras *und vertrocknet* ist mein Herz,
so daß ich vergaß, mein Brot zu essen.
- 6 *Von meinem lauten Seufzen*
klebt mein Gebein an meinem Fleisch.
- 7 Ich gleiche einem Geier⁸ in der Wüste;
ich bin geworden wie eine Eule in Ruinen.
- 8 Ich halte Wache und habe das gleiche Schicksal
wie ein einsamer Vogel auf dem Dach.
- 9 Den ganzen Tag schmähen mich meine Feinde,
die mich als Toren erscheinen lassen⁹, bei mir schwören sie.
- 10 Ja, Staub esse ich wie Brot,
und meinen Trank mische ich mit Weinen
- 11 wegen deines Grimmes und Zornes,
weil du mich getragen, dann aber weggeworfen hast.

⁷ Um der Parallelität zu *ʾašmôtaj* willen ändern einige Erklärer *jāmaj* in *meʾāj* („meine Eingeweide“) mit der zusätzlichen Begründung, daß von den „Tagen“ erst in V. 12a die Rede sei (GUNKEL, 438; HERKENNE, 327). Diese Verbesserung ist jedoch unnötig. Die vermeintliche Doppelung der Aussage V. 4a und V. 12a dagegen stellt ein Problem der Literarkritik dar.

⁸ Die Bedeutung von *qāʾāt* ist nicht genau zu ermitteln und schwankt seltsamerweise zwischen zwei Extremen. Als „Wüstenvogel“ (vgl. Jes 34, 11; Zef 2, 14) gilt *qāʾāt* GUNKEL (438), LAMPARTER („Rohrdommel“, 169), KRAUS („Dohle“, 864), M. DAHOOD („Geier“, Psalms III, The Anchor Bible 17 A, New York 1982, 8), SCHMIDT („Rabe“, 183); von einem Wasservogel, einem „Pelikan“ (vgl. Lev 11, 18; Dtn 14, 17) sprechen DUHM (238) und WEISER (445). Die letztere Auffassung erscheint für Ps 102 so abwegig nicht, wenn man den Vergleich von einem Wasservogel in der Wüste in Bezug setzt zum Thema der vorangehenden Verse, dem Verlust der Lebensgrundlage. Allerdings geht es in den VV. 7 ff. um die Einsamkeit des von Gott gerichteten Menschen, so daß die Bedeutung „Wüstenvogel“ für *qāʾāt* angemessener erscheint.

⁹ Mss LXX S haben hier die Lesart *m^halaj* von *hālal* II „glücklich preisen“. M dagegen präsentiert das Pt. Poal von *hālal* III und fügt damit die Aussagen von V. 9 zu einem synonymen Parallelismus membrorum.

- 12 *Meine Tage sind wie ein Schatten, der sich dahinzieht¹⁰,
und ich – ich vertrockne wie Gras.*
- 13 *Du aber Jahwe, auf immer thronst du,
und dein Gedenken (Name) währt von Geschlecht zu Geschlecht.*
- 14 *Du wirst dich erheben, dich Zions erbarmen,
wenn es Zeit ist, ihm gnädig zu sein,
wenn die Stunde gekommen ist.*
- 15 *Ja, Wohlgefallen haben deine Knechte an seinen Steinen
und Mitgefühl mit seinem Staub.*
- 16 *Dann werden Völker den Namen Jahwes fürchten
und alle Könige der Erde deine Herrlichkeit.*
- 17 *Denn Jahwe hat Zion aufgebaut¹¹,
er ist in seiner Herrlichkeit erschienen¹¹.*
- 18 *Er hat sich gewandt¹¹ hin zum Rufen¹² des Entblößten
und hat ihr Rufen¹² nicht verachtet¹¹.*
- 19 *Dies ist aufgeschrieben für das kommende Geschlecht,
damit ein Volk, das neu geschaffen worden ist, Jahwe lobsingt,*

¹⁰ Die Version von LXX Hier S, die das in M verwandte Verb *nāṭāh* in eine Kal Perfekt-Form wandeln und dann auf *jāmaj* beziehen will (dieser Textinterpretation folgen DUHM, 238; GUNKEL, 439), schwächt die von M beabsichtigte Steigerung. Nicht die bedrohliche Lebenslage des Beters allein (LXX „meine Tage neigten sich wie ein Schatten“) will der Vers zum Ausdruck bringen – dies haben schon die vorausgegangenen Verse thematisiert –, sondern, wie das mit *šel* verknüpfte Pt. Pass. Kal von *nāṭāh* hervorhebt, die Ohnmacht des Beters, dessen Leben einem Schatten gleicht, der sich beim Sonnenuntergang unaufhaltsam dahinzieht, bis er sich ganz in der Finsternis auflöst.

¹¹ Die hier stehenden Perfecta werden von den Erklärern unterschiedlich wiedergegeben. R. KITTEL (Die Psalmen, KAT XIII, Leipzig 1929, 327), GUNKEL (440), NÖTSCHER (220), LAMPARTER (174), KRAUS (868) setzen sie mit den Imperfecta aus V. 14 und V. 16 gleich und verweisen die Aussagen somit in den Bereich der Zukunft. Der Tempuswechsel zwischen V. 14 f. und V. 17 f. aber zeigt an, wie die Perfecta verstanden werden wollen: als Ausdruck eines Faktums (vgl. auch SCHMIDT, 184 und WEISER, 446 f.), das sich der Sprecher hier betend vergegenwärtigt.

¹² Daß die Wiederholung von *ʾpillā* ein Stilfehler ist (DUHM, 239) und daher in *ʾhinnaṭām* („ihr Flehen“) zu ändern sei (GUNKEL, 440; KITTEL, 327; LAMPARTER, 170; WEISER, 446), ist vom Text her nicht zu rechtfertigen. Vielmehr wird mit der betonten zweimaligen Verwendung von *ʾpillā* bewußt ein stilistisches Mittel der Verknüpfung mit V. 1 geschaffen.

- 20 dafür, daß er herabgeschaut hat aus seiner heiligen Höhe.
Jahwe – vom Himmel zur Erde hat er geblickt,
- 21 um das Seufzen des Gefangenen zu hören,
um die Todgeweihten zu lösen,
- 22 damit sie in Zion den Namen Jahwes erzählen
und seinen Lobpreis in Jerusalem,
- 23 wenn sich Völker zuhauf versammeln
und Königreiche, um Jahwe zu dienen.
- 24 Auf dem Weg¹³ hat er seine Kraft aufgeboten¹⁴,
meine Tage hat er abgekürzt.
- 25 Ich sage: Mein Gott, du führst mich nicht hinauf¹⁵
(nur) um der Halbierung meiner Tage wegen,
zumal wenn deine Jahre über die Geschlechter hinaus währen.
- 26 Vorzeiten hast du die Erde gegründet,
die Himmel sind das Werk deiner Hände.
- 27 Sie werden vergehen, wenn du auftrittst (kommst),
ja gänzlich zerfallen sie wie ein Gewand,
wie ein Kleid wechselst du sie, und sie vergehen.

¹³ Obwohl M eindeutig ist, erscheint einigen Erklärern *baddārāk* unverständlich, so daß sie eine Änderung zu *me'ōrāk* („Weg von Dauer“) vorschlagen (vgl. GUNKEL, 440 und die dort genannten Autoren) oder *baddārāk* mit „in der Mitte meiner Tage“ (V. 25) gleichsetzen (SCHMIDT, 184: „Auf dem Weg“ will dasselbe sagen wie „in der Mitte meiner Tage“).

¹⁴ Daß bei „fehlendem Subjekt“ als Genus verbi das Passiv zu wählen sei (GUNKEL, 440; SCHMIDT, 184; KRAUS, 864), ist nicht einzusehen. Vielmehr fungiert als logisches Subjekt des Satzes der in V. 23 ausdrücklich genannte „Jahwe“. Der Rückgriff auf den Konsonantentext in der vorliegenden Übersetzung hat semantische Gründe. Sprachlich möglich ist, auch angesichts der vielen Textzeugen, das von den Erklärern bevorzugte masoretische Qere *koḥi* gegenüber dem Ketib *koḥō*.

¹⁵ Der ungewöhnliche Gebrauch von *ālāh* an dieser Stelle wird von den Erklärern gewöhnlich mit „aus dem Leben wegführen, wegraffen“ wiedergegeben, wobei diese Bedeutung von *ālāh* eigens für Ps 102 postuliert wird und mit keiner anderen Stelle im AT zu belegen ist. Nur wenige Erklärer vermerken die eigentümliche Ausdrucksweise (DUHM, 238), die sie entsprechend dem Wortgebrauch in 2 Kön 2, 1 mit „entrücken“ wiedergeben, ohne allerdings irgendeine semantische Schlußfolgerung aus dieser Wiedergabe zu ziehen (DELITZSCH, 150; NÖTSCHER, 221). Die hier vorgelegte Übersetzung geht von der Grundbedeutung des Verbs *ālāh* = „hinaufsteigen“ aus. Entgegen dem allgemein üblichen Verständnis von V. 25 als einer Bitte (*al* + Jussiv) wird hier die indikativische Wiedergabe favorisiert (zum Verständnis der Verbalaussage als verneintes Impf. vgl. GK § 107 p).

- 28 Du wirst dennoch derselbe sein,
und deine Jahre werden sich nicht erschöpfen.
- 29 *Die Söhne deiner Knechte werden wohnen,
und ihre Nachkommen werden Bestand haben vor dir.*

2. Literarkritische Untersuchung

Neben der Überschrift, die dem Psalm sekundär zugefügt wurde und die die Praxis seiner Verwendung kennzeichnet, erweckt zunächst V. 6 den Eindruck eines Einschubs. Inhaltlich gesehen bringt der Vers nichts Neues, er versucht vielmehr, die vorangegangenen Themen (Notschrei; Schilderung der Todesnähe) auf einen Nenner zu bringen. Dabei wird, was die Annahme eines Zusatzes bekräftigt, *‘ašmî* in einem anderen Sinn verwendet als *‘ašmôtaj* in V. 4.

Desgleichen scheint V. 12 sekundär zu sein. Formal gesehen stellt die nach der Du-Klage V. 11 erneut einsetzende Ich-Klage ein retardierendes Moment dar, zumal, wenn in V. 12 sichtlich eine Kombination von Aussagen der Verse 4 und 5 vorgenommen wurde (*jāmaj/‘ešäb*), vergleichbar dem Vorgang bei der Bildung des sekundären Verses 6. In dieser Stichwortanknüpfung – hinsichtlich der wohl auch das metrisch überschießende *wajjibaš* in V. 5 als Zusatz gelten darf – liegt offenbar die Absicht des Ergänzers beschlossen, der Klage des Beters unter dem Gedanken der Ausweglosigkeit einen Rahmen zu verleihen.

Im V. 14 erweckt der doppelte Anschluß mit *kî* den Verdacht einer Glossierung, wobei V. 14c sicherlich ein bekräftigender Zusatz zu V. 14b ist¹⁶, aber auch als Überleitung zu dem in V. 15 eingebrachten Motiv für Jahwes Handeln fungiert. Schon H. Gunkel hatte seinerzeit in einer kurzen Notiz vermerkt, daß erst V. 16 den Gedankengang von V. 14 fortführe¹⁷, aber nur wenige Autoren haben diese Beobachtung aufgegriffen. Dabei fügt V. 15 mit seinem Blick auf die Knechte Jahwes deutlich eine neue Überlegung in den Text ein. Auf eine nochmalige Ausführung über den Status der Knechte trifft man im Schlußvers des Psalms, wo das Thema sicherlich keinen direkten Anknüpfungspunkt im vorangegangenen Kontext hat. Zumindest die älteren Erklärer haben diese Spannung gespürt und ihr auf dem allerdings falschen Wege der Textumstellung beizukommen versucht¹⁸. Dabei steht der Vers nicht so verloren am Ende des Psalms, wie es zunächst den Anschein haben mag. Stellt man einmal die Stichwortverbindung (*‘ašmôtaj*) zu V. 15 in Rechnung, so entsteht, wie schon bei den klagenden Partien V. 4–12 beobachtet werden

¹⁶ BHS; KRAUS, 864.

¹⁷ 440.

¹⁸ DUHM, 239. GUNKEL, 441, will die Spannung mit einem Hinweis auf die ähnlich lautende Stelle in Ps 69, 37 relativieren.

konnte, eine zweite große Rahmung des Textes. Dann aber sind die Zusätze des Psalms nicht mehr als bloße Glossierungen zu bewerten, sondern weisen auf die gezielte Erweiterung eines Grundtextes in Ps 102 hin. Auch in den letzten Versen sind Einschübe zu vermerken, die dem besagten Zweck der Rahmung dienen. Die Aussage über die Jahre Gottes kommt inhaltlich gesehen zu früh. In Anlehnung an V. 28, aber mit anderem Tenor, fungiert diese Äußerung hier als Kontrastelement zu dem unbegreiflichen Handeln Jahwes am Beter. Auch der metrisch und inhaltlich überladene V. 27 zeigt die Neigung des Ergänzers zu einer Doppelung und Verstärkung der Aussagen. V. 27b, der Gedanken von V. 27a^a und V. 27c voraussetzt und sie überbietend verbindet („gänzlich zerfallen sie wie ein Gewand“), und das zwecks einer Intensivierung dienenden Wortspiels angefügte *wjah^alopû* sind hier als sekundär auszuscheiden.

Zum Grundbestand des Psalms sind somit die Verse 2–5*, 7–11. 13. 14*. 16–25*. 26. 27*. 28 zu zählen, zur Erweiterung die Verse 5*, 6. 12. 14c. 15. 25b. 27* und 29.

B. Die Form

1. V. 1–5

Der Psalm¹⁹ beginnt mit einer ausführlichen Bitte an Jahwe um Gehör (V. 2–3), der sich in V. 4, eingeleitet mit begründendem *kî*, eine bis V. 5 reichende Schilderung der Not des Beters anschließt. Die in V. 7 anhebende Ich-Klage leitet einen neuen Sinnabschnitt ein.

Auch wenn der Eingangsappell an Jahwe zum Ritual eines Gebetes gehört (vgl. Ps 18, 7; 39, 13; 88, 3; 143, 7), so ist doch die Wortwahl entscheidend für

¹⁹ Über eine Grobgliederung von Ps 102 herrscht unter den Erklärern, die eine literarkritische Sichtung des Textes nicht vornehmen, weitgehend Einigkeit. Ein erster Hauptteil in V. 2–12 gibt dem Elenden Raum für seine persönliche Klage; im zweiten Hauptteil V. 13–23 wird der Schmerz um die Zerstörung Zions vor Gott gebracht, verbunden mit der Hoffnung auf den Wiederaufbau; ein dritter abschließender Teil V. 24–29 begründet diese Hoffnung mit dem Blick auf den unvergänglichen und unwandelbaren Herrn (vgl. stellvertretend LAMPARTER, 171). Eine ebensolche Einigkeit läßt sich auch bezüglich der Gliederung der einzelnen Formelemente feststellen: V. 2–3 Anrufung; V. 4–12 Klage eines einzelnen; V. 13 hymnische Betrachtung; V. 14–23 Weissagung; V. 24–25 Klage und Bitte; V. 26–28 Hymnus; V. 29 Weissagung (vgl. GUNKEL, 437; WEISER, 446 f.; KRAUS, 864). Allerdings weiß kein Erklärer diese Vielfalt auf ein Ganzes hin zu bestimmen. Unterschwellig ist das Urteil, das DELITZSCH seiner Auslegung von Ps 102 vorangestellt hat, nämlich, daß der Verfasser des Psalms, „obwohl selber hohen dichterischen Aufschwungs fähig“, gleichwohl eine „sicher fortschreitende Gedankenentfaltung vermissen“ läßt (150), immer noch maßgebend bei der Bewertung der Form.

die Funktion eines derartigen Rufes in bezug auf das Ganze des Psalms. In Ps 102, 2. 3 geht es nicht einfachhin um einen Hilferuf an Jahwe²⁰ oder um den Schrei eines Verlassenen²¹, sondern um das Flehen eines Menschen zu Gott, ihm in einer bestimmten Situation seine spürbare Gegenwart nicht zu versagen: „am Tage der Not / am Tag, da ich rufe“. Dieses „Heute“ seiner Not, für dessen Dringlichkeit der Kohortativ *šim'ā* (V. 2) und die Verstärkung durch einen zweiten Imperativ, nämlich *maher* (V. 3), Zeugnis ablegen, wird in V. 4–5 entfaltet: Es ist der nahe Tod, angesichts dessen der Beter meint, der Gegenwart Jahwes verlustig zu gehen. Dann aber ist das Thema des Psalms 102, das in der Konstellation der ersten Strophe des Liedes erkennbar wird, ein sehr spezielles: Nicht die Bitte um die Erlösung vom Leid wird zum Grundgedanken des Liedes erhoben, sondern die Frage nach der Präsenz Gottes in der Erfahrung des individuellen Todesschicksals.

2. V. 7–11

Die Abgrenzung dieses Abschnittes nach unten liegt eindeutig in V. 11. Die mit Waw adversativum eingeleitete Anrede Jahwes in V. 13 bietet mit einem neuen Thema auch eine andere Formsprache.

Der Abschnitt V. 7–11 entspricht in seiner Struktur dem dreigliedrigen individuellen Klagepsalm. Die Verse 7–8 als Ich-Klage beschreiben die Einsamkeit des Beters; die Feindklage in V. 9 verbindet sich mit der Klage über die Erniedrigung im Leid in V. 10; die Du-Klage V. 11 schließlich nennt den Zorn Jahwes als Grund für die widrigen Umstände seines eingangs im Psalm geschilderten Leides.

Was die erste Strophe als Problem erhob, nämlich die Verborgenheit Gottes angesichts des Todes, übersetzt die zweite Strophe in klagende Sprache: Gott, der den Beter bisher „getragen“ hat, scheint ihn angesichts des nahen Todes wie eine überdrüssige Last „weggeworfen“ zu haben (V. 11).

3. V. 13–14. 16–18

Die in V. 13 mit Waw adversativum einsetzende Anrede Jahwes kündigt eine Wende im Duktus des Gebetes an, die zu einem in V. 18 endenden Bekenntnis des Beters zu Jahwe und seinen Taten führt. Mit V. 19, der einen neuen Adressaten, das heißt, das „(neu)geschaffene Volk“, anvisiert, fängt ein weiterer Abschnitt an.

V. 13 beginnt mit einem lobpreisenden Bekenntnis zu Jahwes Königtum, um dann in eine Gewißheit der Erhörung zu wechseln, die das künftige Heil

²⁰ DUHM, 237; GUNKEL, 438; SCHMIDT, 184; WEISER, 447; LAMPARTER, 172.

²¹ HERKENNE, 327; NÖTSCHER, 219; KRAUS, 866.

Zions betrifft (V. 14). Diese vertrauende „Gewißheits- und Hoffnungszusage“²² beschreibt in V. 16 die Auswirkung auf die Völkerwelt, die angesichts der Wiederherstellung Zions den Namen Jahwes fürchten lernt. In V. 17 wechselt die Anrede Jahwes in ein Reden über Jahwe, um hier unmißverständlich ein heilsgeschichtliches Faktum zum Ausdruck zu bringen: Der Ausblick auf Zions Vollendung ist kein bloßes Hoffnungsgut²³, sondern vorweggenommene Zukunft für den Gläubigen, der erkannt hat, daß für Zion die Wende eines aussichtslos erscheinenden Geschickes schon begonnen hat. Das Rufen (*ṭpillā*) der „Entblößten“, derer, die bis auf den Grund in ihrer Existenz erschüttert worden waren, hat Jahwe nicht mißachtet; er hat es erhört und sich zu ihrem Heil auf Zion in seiner Herrlichkeit manifestiert. Mit diesem Gedanken und der zweimaligen Verwendung von *ṭpillā* in V. 18 ist ein Spannungsbogen geschlagen zu der *ṭpillā* des Beters in V. 2. Dort eingebettet in einen klagenden Bericht über die Auswirkungen der Verborgenheit Jahwes, hier aber in einer Schilderung über Jahwes Offenbarwerden zum Heil, ist diese Stichwortverbindung ein deutliches Zeichen nicht nur für die Verbindung von Einzelschicksal und kollektiver Erfahrung, sondern auch für die Aufarbeitung des Gottesproblems in Psalm 102: Scheint das „Rufen“ des Beters in seiner Todesnot ins Leere zu stoßen und ihn somit an das Ende seines Weges mit Gott zu führen, so weiß er aufgrund seiner Zugehörigkeit zu der Zionsgemeinde um ein „Rufen“, das tatsächlich zu Gott vorgestoßen und von diesem beantwortet worden ist, als es ebenfalls keine Hoffnung mehr gab.

4. V. 19 – 23

Das an die Adresse der zukünftigen Zionsgemeinde gerichtete Bekenntnis des Beters zur Heilswende für Zion und deren ausführliche Schilderung reichen bis V. 23. Mit V. 24 beginnt ein neuer Abschnitt: Der Beter wendet sich hier wiederum mit seinem persönlichen Leid an Jahwe.

Inhaltlich gesehen greift die vierte Strophe auf Aussagen der vorangehenden zurück und vertieft sie: Jahwe hat die Gefangenen und Todgeweihten erhört und befreit (vgl. V. 18), so daß sie auf Zion, dem Ort seiner Heilsgegenwart (vgl. V. 17), seinen Lobpreis anstimmen können, zumal wenn auch die Völker dorthin strömen werden. Das Besondere an dieser Strophe ist die Tatsache, daß der Beter sich in Form eines Zeugnisses an jene Zionsgemeinde der Zukunft richtet, die, entsprechend seiner in V. 14 ausgesprochenen Hoffnung, die Vollendung Zions erlebt und aus diesem Grund Jahwe lobsingen soll (V. 19. 20a). Die folgenden Verse stellen in diesem Kontext kein vorwegge-

²² KRAUS, 868.

²³ KRAUS: Der Beter tröstet sich mit „zukünftigem Gotteshandeln“ (869).

nommenes Lob- und Danklied der zukünftigen Gemeinde dar²⁴; vielmehr beschreibt der Beter selbst in V. 20b – 23 den Weg der Erlösung Zions, deren Anfang er erlebt hat (V. 17 f.), bis hin zur Vollendung Zions in der Zukunft. Damit legt er ein sprechendes Zeugnis für seine Zugehörigkeit zur Zionsgemeinde und seinen Glauben ab.

Das Verhältnis von Strophe 3 zu Strophe 4 ist damit ein ähnliches wie das von Strophe 1 zu Strophe 2. Wie dort das Problem der Abwesenheit Gottes in der Todesnähe in die Sprache der Klage übertragen wurde, so hier die heilsgeschichtliche Erkenntnis der Erlösung Zions in die Sprache des lobpreisenden Zeugnisses. Gleichzeitig wird deutlich, wie sehr im spannungsvollen Gegenüber der beiden Strophengruppen eine weitere Strophe zur Auflösung vonnöten erscheint.

5. V. 24 – 25. 26. 27. 28

Nochmals setzt in V. 24 die Klage des Beters ein, jedoch in Form einer Bestandsaufnahme, die in ihrer Formulierung die vorhergehenden Strophen voraussetzt. Der Gott, der Zion aufgebaut hat und es vollenden wird, hat das Leben des Beters in der Mitte abgekürzt, und zwar „auf dem Weg“, das heißt im Zuge des zuvor geschilderten Weges hin zur Vollendung Zions. Diesem Faktum begegnet der Beter aber nicht mit einer Anklage Gottes, sondern mit einem Bekenntnis der Zuversicht an „seinen Gott“, in dem er sich in V. 25 gläubig vergewissert, daß der Tod als vorzeitiges Ende seiner Existenz nicht der Sinn der Führung Jahwes in seinem Leben sein kann.

Auffällig ist hier der plötzliche Umschwung von einer Schilderung des göttlichen Zornes zu einer Äußerung des Vertrauens, der mit der zweimaligen Verwendung des Stichwortes „meine Tage“ noch unterstrichen wird. Nach V. 24 beklagt der Beter, daß Gott auf dem Weg zwar seine Allmacht aufgeboten, aber die „Tage“ des Menschen verkürzt hat. In V. 25 hofft der Beter, daß Gott ihn nicht um der Halbierung seiner „Tage“ wegen auf den Weg leitet, der doch zur Vollendung der Zionsgemeinde führen soll; anders ausgedrückt: Gott will ihn doch nicht deshalb auf diesen Weg führen, nur damit er dort das vorzeitige Ende seiner Existenz erfährt. Diese Hoffnung begründet in V. 26 ff. eine Reflexion, die im Hinblick auf die endzeitliche Theophanie Gottes ihre Zuversicht auf die Offenbarung Gottes in seinem Persongehheimnis als Jahwe und auf sein unerschöpfliches Wesen setzt.

Ein abschließender Blick auf das Ganze zeigt, daß Psalm 102 eine wohlgegliederte Einheit darstellt, die aus fünf Strophen zu je fünf Stichen besteht. Dabei stehen je zwei Strophen einander kontrastierend gegenüber und

²⁴ LAMPARTER, 174. Vgl. GUNKEL, 440; WEISER, 448. Als Weissagung werden diese Verse verstanden von DUHM, 239; KITTEL, 329; KRAUS, 868.

sind durch Stichwortverbindungen aufeinander bezogen. Die letzte Strophe dagegen bringt in diesem spannungsvollen Gefüge die „Lösung“.

Schilderung eines einzelnen über die Auswirkungen des göttlichen Zornes

Schilderung eines einzelnen über die Auswirkungen der göttlichen Heils-offenbarung für Zion

1. *Strophe* V. 2 – 5*

V. 2 – 3 Klage und Bitte um Gehör

V. 4 – 5* Elendsschilderung

3. *Strophe* V. 13. 14*. 16 – 18

V. 13. 14*. 16 Lobpreis und Erhö-rungsgewißheit

V. 17 – 18 Heilsschilderung

2. *Strophe* V. 7 – 11

V. 7 – 11 Klage über die vernichten-den Auswirkungen des göttlichen Zornes

4. *Strophe* V. 19 – 23

V. 19 – 23 Zeugnis für die Vollen-dung des göttlichen Heilswirkens

Reflexion über das Wesen Gottes

5. *Strophe* V. 24. 25*. 26. 27*. 28

V. 24 Bericht über das gegensätzliche Handeln Jahwes auf dem Weg

V. 25* Bekenntnis der Zuversicht

V. 26. 27*. 28 reflektierende Erwei-terung

Dieser Aufbau zeigt deutlich, daß das Strukturprinzip eines dreigliedrigen individuellen Klagepsalms diesem Text nicht gerecht werden kann, zu sehr werden die für diese Gattung typischen Komponenten von anderen Formele-menten überlagert. C. Westermann, der die Formbestimmung im Rahmen der Einzelklage dennoch versucht und der die Du-Klage in V. 11. 24, die Ich-Klage in V. 4 – 8. 10. 12, die Feindklage in V. 9 erkennen will, vermag denn auch die restlichen Verse nicht recht einzuordnen; er bezeichnet daher die Zion betreffenden „V. 13 ff.“ als „Bekenntnis der Zuversicht“, die Schlußgedanken des Beters in V. 25 – 28 als „Motive“ und vermutet in V. 29 das Element einer „Erhörungsgewißheit“²⁵. Natürlich beklagt in Ps 102 ein einzelner auch sein Leid und insofern ist die Gattungsbezeichnung Klage als Oberbegriff berech-tigt. Aber nicht das Leid als solches und die Bitte um Errettung sind die den

²⁵ Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen 1977, 49. 139.

Beter in erster Linie bewegenden Gedanken; er ringt vielmehr um die ihm zum Problem gewordene Offenbarung der göttlichen Macht, die er in der Geschichte des Gottesvolkes als Erlösung, in seinem Leben aber als Vernichtung erfährt. Unter Berücksichtigung dieser Tendenzen legt sich zur Erklärung der literarischen Eigenart von Ps 102 eine Sonderform der Individualklage nahe, die auch in anderen Büchern des AT ihren Niederschlag gefunden hat: Die „Gerichtsklage des leidenden Gerechten“, die ihre erste größere literarische Ausprägung in der deuteronomistischen Bearbeitung der Konfessionen des Propheten Jeremia erfahren, dann aber im Buch der Klagelieder eine eigenständige Ausprägung gefunden und schließlich im Buch Ijob ihren innerbiblischen Gipfel erreicht hat. Kennzeichnend für diese Gattung ist inhaltlich gesehen die Entfaltung eines religiösen Problems, das sich aus der Gegenüberstellung einer als Gericht Gottes empfundenen Leidsituation mit der aktuellen Glaubensverkündigung ergibt. In formaler Hinsicht zeichnet sich diese Gattung aus durch eine planvolle An- und Zuordnung der einzelnen Strophen sowie eine Einbettung der klagenden Partien in berichtende und reflektierende Teile des Gebetes²⁶.

Im Horizont dieser Gattung einer Gerichtsklage des leidenden Gerechten läßt sich Ps 102 gut verstehen: Beschreiben die Strophen 1 und 2 die vom Gerichtszorn Gottes gekennzeichnete Situation des Klagenden, so legen in kontrastierender Weise die Strophen 3 und 4 Zeugnis ab von dem schöpferischen Handeln Gottes zur Rettung Zions. Die sich daraus ergebende Spannung bezüglich eines Verständnisses des Wesens Gottes bringt der Beter in der letzten Strophe zur Sprache und dokumentiert im abschließenden Bekenntnis der Zuversicht, das in der Aussage über die Selbigkeit Jahwes gipfelt, daß die „Lösung“ des Problems im gelebten Glauben an die Vollendung der Königsherrschaft Jahwes entschieden wird²⁷.

²⁶ R. BRANDSCHEIDT, Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Kgl 3, Trierer Theologische Studien 41, Trier 1983.

²⁷ Daß die Gerichtsklage des leidenden Gerechten zum Raum reflektierenden Glaubensentscheides für den einzelnen wird, ist auch ein konstitutives Element der entsprechenden Klage in Kgl 3. Nachdem dort der Beter im Anschluß an die aktuelle Gerichtssituation für Zion in Kgl 2 seine durch den Gerichtszorn Jahwes bedingte Not in Kgl 3, 1 – 16 geschildert und sie in V. 17 – 20 beklagt hat, setzt auch in V. 21, ohne daß ein unmittelbarer Zuspruch Jahwes vorläge, ein reflektierendes Bekenntnis der Zuversicht ein, aufgrund dessen der Beter sein Problem in einem anderen Licht sieht (ausdrücklich beschrieben findet sich diese Wende in Ps 77, 13) und so bewältigen kann (vgl. BRANDSCHEIDT, Gotteszorn, 40 ff.). Wie sehr dieses Element zur Klage des leidenden Gerechten gehört, zeigen ebenfalls die Untersuchungen von E. HAAG, der Ps 88 im Horizont dieser Gattung erklärt. Auch dort setzt sich der Beter mit einer ihm problematisch gewordenen Tradition seines Jahweglaubens auseinander, nach der die Todverfallenheit des Menschen auf eine für die ganze Schöpfung geltende Gerichtsmaßnahme Jahwes zurückzuführen ist. Diese Tradition stellt der Beter jedoch aufgrund seines Glaubens an den Erfolg der Heilsoffenbarung Jahwes in Frage (Psalm 88, in: Freude an der Weisung des Herrn (FS H. Groß) Stuttgart 1986, 149 – 170).

II. Die theologische Aussage des Psalms

A. Semantische Analyse

Kerngedanke des einleitenden Flehrufes zu Jahwe in V. 2–3 ist nicht die Bitte des Beters an Gott, sein Leiden zu beseitigen, sondern die eindringliche Anrufung, Jahwe möge sein „Angesicht“ nicht vor ihm verbergen. Damit erfährt der Beter seinen bevorstehenden Tod als eine Situation, in der ihm Gott die tröstende Gegenwart zu versagen scheint. Dieser Aussageabsicht entsprechen die ab V. 4 verwandten Bilder, die kein Krankheitsbild entfalten²⁸, sondern das Wissen um den nahen Tod im Horizont der in der Gerichtsprophetie entwickelten Vorstellungen über den Zorn Jahwes und seine Folgen für das Gottesvolk bedenken. Allerdings tritt hier der Horizont der Sünde, in dem dort die Rede vom göttlichen Zorn verankert ist, in den Hintergrund; der Bezugspunkt, der den Beter diese Bildsprache aufgreifen läßt, ist vielmehr die Tatsache, daß er sich wie das gerichtete Gottesvolk als von Gott verworfen ansieht (vgl. V. 11). So hat denn auch das Motiv vom „Rauch“ in V. 4a einen Anwendungsbereich in der Gerichtsverkündigung Jahwes an den Sünder gefunden (Hos 13, 3; Nah 2, 14; Ps 37, 20; 68, 3), welchen Gott mit dem „Schwinden der Tage“ straft (vgl. Ps 78, 33; 90, 9), und ist nicht nur ein Bild für die Vergänglichkeit des Lebens schlechthin²⁹. Die Vorstellung der „brennenden Knochen“ in V. 4b entstammt ebenfalls der Bildwelt der Gerichtsthematik. Nach Ez 24, 10 läßt Jahwe der Blutstadt Jerusalem durch den Propheten Ezechiel im Gleichnis ankündigen, daß er selbst das Feuer entfachen wird, welches das sündige Gottesvolk zur Besinnung führen soll: „Ich häufe das Holz, ich entzünde das Feuer, ich koche das Fleisch, so daß die Knochen entbrennen³⁰.“ Die Aussagen von V. 5a unterstreichen den Aspekt des göttlichen Gerichtshandelns, wenn vom „Zerschlagensein“ des Beters (vgl. Hos 9, 16; Jes 53, 4; 60, 10) wie „Gras“ (vgl. die inhaltliche Parallele Jes 40, 7; Ps 90, 5 f.) gesprochen wird. V. 5b scheint aus dem Rahmen zu fallen und mag zunächst wie eine Beschreibung von Auszehrung³¹ oder gar Fastenübung³² klingen, obwohl die in diesem Zusammenhang singuläre Ausdrucksweise *šakah min* seinerzeit schon Gunkel³³ auffiel. Bei der Auslegung des Verses ist jedoch in Rechnung zu stellen, daß V. 5b eine Darstellung abschließt, die in V. 4 mit begründendem *kî* begonnen hat. Daher kann der Anschluß mit *kî* in V. 5b nicht

²⁸ Vgl. stellvertretend K. SEYBOLD, Das Gebet des Kranken im AT. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen, BWANT V, 19, 1973.

²⁹ So GUNKEL, 438; NÖTSCHER, 219; WEISER, 447; KRAUS, 866.

³⁰ Vgl. hierzu das Motiv der „Stärkung der Knochen“ in der nachexilischen Heilsverkündigung Jes 58, 11; 66, 14.

³¹ GUNKEL, 438; SCHMIDT, 184; HERKENNE, 328; NÖTSCHER, 219; KRAUS, 867.

³² WEISER, 447.

³³ 438.

im Sinn einer zweiten Begründung zu verstehen sein³⁴, sondern muß mit konsekutiver Konnotation wiedergegeben werden. Nicht die verweigerter Nahrungsaufnahme ist der Grund für die verzweifelte Lage des Beters, sondern umgekehrt: Der unwiderrufliche Zusammenbruch seiner Lebenskräfte läßt ihn „sein Brot vergessen“. *Lāḥām* meint hier in einem allgemeinen Sinn „Nahrung, das zum Erhalt des irdischen Lebens Nötige“; *šākah* bezeichnet das „Vergessen“ einer Tatsache im Sinn der bewußten Abwendung von ihr. So gesehen spricht V. 5b von der Hoffnungslosigkeit des Beters angesichts einer Besserung seiner Lage dergestalt, daß er es aufgegeben hat, auf eine Stärkung seiner Lebenskräfte durch irdische Maßnahmen zu bauen. Mit dieser verzweifelten Einsicht schließt V. 5b die Elendsschilderung über die aussichtslose Lage des Beters ab und leitet gleichzeitig über zu der mit V. 7 beginnenden Klage.

Auch hier verweisen die verwandten Motive in die Vorstellungswelt des göttlichen Zorngerichtes. *Midbār* und *hārbā* sind in diesem Zusammenhang keine geographischen Bezeichnungen, sondern qualitative Umschreibungen der Prophetie für den Ort des Gerichtes (Jes 40, 3; 44, 26; 52, 9; 58, 12; 64, 9; Jer 44, 2), an dem die V. 7 genannten Tiere, mit denen sich der Beter vergleicht, den sie umgebenden Verfall und Zusammenbruch bezeugen (Jer 34, 11; 14, 23; Zef 2, 14). V. 8 bringt die Hilflosigkeit des Klagenden zum Ausdruck, wenn er, ähnlich wie die nach Jes 22, 1 auf die Dächer gestiegenen Bewohner Jerusalems wacht und Ausschau nach Rettung hält. Was er jedoch erfährt, gleicht dem Schicksal eines einsamen und daher gefährdeten Vogels (vgl. Kgl 3, 52; Ps 11, 1; 55, 7 f.; 91, 3 f.; 124, 7): Seine Umwelt begegnet ihm mit Feindschaft und Spott und weist im Schwurwort auf das Exzeptionelle seiner bitteren Lage, die als eine vor Gott verlorene Situation erscheint, hin (V. 9; vgl. Jes 65, 15). Der Abschluß der Klage in V. 11 endlich spricht deutlich aus, was die Verse zuvor bildhaft beschrieben haben: Wenn Erniedrigung und Jammer das Leben des Beters ausmachen (V. 10), so hat dies seinen Grund darin, daß der Gott, der ihn bisher „getragen“ (*nāšā*) hat, ihm seinen Schutz entzogen und ihn im Zorn „fortgeschleudert“ (*šālak*) hat. Noch einmal kommt auf dem Höhepunkt der Klage die besondere Not des Beters zum Ausdruck: Konnte er sich bisher der heilsamen Fürsorge Gottes in seinem Leben vergewissern, so sieht er sich angesichts seines Todes von Gott preisgegeben (vgl. *šālak* in Jes 14, 1; Jer 23, 29; Kgl 2, 1). Besonders die Tatsache, daß von *nāšā* im Sinn des Schützens und Bewahrens vor allem in spätexilisch-nachexilischen Texten – in deren Nachbarschaft Ps 102 ja gehört – die Rede ist, wo Jahwe gepriesen wird als der Gott, der mit seiner heilenden Zuwendung dem leidenden und gerichteten Gottesvolk zuvorkommt (Ex 19, 4; Dtn 1, 31; 32, 11; Jes 46, 3 f.; 63, 9; Ps 68, 20; 91, 12), hebt die Anfechtung des Beters nachdrücklich hervor.

³⁴ „... denn ich vergaß mein Brot zu essen“ übersetzen DUHM, 237; E. KÖNIG, Die Psalmen, Gütersloh 1927, 573; HERKENNE, 328; NÖTSCHER, 219; KRAUS, 863.

Er kann sich die Unwiderruflichkeit des so plötzlich nahe gekommenen Todes nur als einen unbegreiflichen Wandel im Verhalten Gottes ihm gegenüber erklären, als einen Wechsel von Gottes schützender Zuwendung in Gottes grimmigen Zorn, der damit die Gefahr birgt, die der Beter in der Eingangsbitte ausgesprochen hat, nämlich, daß Jahwe sein Angesicht abgewandt hat und für ihn unerreichbar bleibt.

Angesichts dieser Befürchtung lenkt der Beter seinen Blick auf ein Wissen um Jahwe, das ihn von der Klage zum Lobpreis führt: auf das die Geschlechter überdauernde „Sitzen“ (*jāšab*) Jahwes und sein bleibendes „Gedenken“. Bei diesem hymnischen Stück handelt es sich nicht um eine religiöse Wahrheit, die der Beter losgelöst von jeder geschichtlichen Erfahrung dem göttlichen Wesen als solchem zuordnet. Ein derartiges Rühmen Gottes als des ewig Unveränderlichen, der seinen Heilswillen zu allen Zeiten neu bestätigt³⁵, ließe sein Leiden unter Gottes Zorn noch unbegreiflicher erscheinen und den Lobpreis zu einer religiösen Leerformel erstarren. Entgegen den üblichen Erklärungen ist das Verb *jāšab* in V. 13 nicht im Sinn von „bleiben“ zu verstehen, sondern in der Bedeutung von „thronen, herrschen“ im Horizont der Vorstellung vom Königtum Jahwes (Ps 9, 8 f.; 29, 10; Kgl 5, 19). Diese alte Vorstellung, die im Buch Jesaja aufgegriffen und in den Dienst des neu verheißenen Heils gestellt wird, will die Allmacht und Herrschaft Jahwes in dieser Welt unterstreichen (Jes 41, 21 – 29; 43, 15; 44, 6 – 8; 52, 7) und hilft zugleich, den durch die Sünde des Volkes gezogenen Graben des Gerichtes überwinden. In der Heimkehr des Königs Jahwe zum Zion wird nämlich jene heilsgeschichtliche Kontinuität sichtbar, die Ps 102, 13 im Auge hat: Auf Dauer, „auf immer“, thront Jahwe in Zion. Dem korrespondiert in V. 13b die Ausführung über das Gedenken Jahwes, das gleichbedeutend ist mit seinem Namen (vgl. Jes 26, 8). Von der Wortwahl her ist hier ein Bezug zu Ex 3, 15 festzustellen. Hier wurde auf dem Hintergrund der Errettung des Volkes eine Tiefendimension des göttlichen Wesens erkannt, in der sich Gott von Anfang an, das heißt von Ägypten her, Israel gezeigt hatte, nämlich als „Jahwe“ (Ich-bin-da), der angesichts der Not seines Volkes die Initiative zu dessen Erlösung ergreift. Im Blick auf diesen theologischen Hintergrund schließt V. 14 logisch an³⁶, wenn hier die Gewißheit des Beters in bezug auf Jahwes tätiges Erbarmen sich einen Ausdruck verschafft. *Rāḥam* pi. wird gerade in exilisch-nachexilischer Zeit gebraucht, um die Wiederherstellung des zerstörten Gottesverhältnisses und die Schaffung eines gesicherten Lebensraumes zum Ausdruck zu bringen (Jer 12, 15; 30, 18; 42, 12; Sach 10, 6. 10). In Verbindung mit *ḥānan* („gnädig

³⁵ A. URBAN, Verrinnendes Leben und ausgeschüttete Klage, BiLe 10 (1969) 137–145. 141; NÖTSCHER, 220; WEISER, 447.

³⁶ KITTEL hat sehr richtig vermerkt, daß V. 13 mit einer Betonung der Ewigkeit zur Begründung des Übrigen nicht recht passen will (329).

sein“) erhält dieser Aspekt göttlichen Handelns noch eine Verstärkung. Gleichzeitig aber schwingt in der Wortbedeutung, welche die gnädige Herablassung eines Höheren zu einem Niedergestellten meint, das Moment des freien Handelns Gottes mit³⁷. Aus diesem Grund kann die mit *kî* angeschlossene Aussage über die Zeit der Begnadigung in V. 14b, will sie nicht ein Eingreifen Gottes präjudizieren, kaum im begründenden Sinn gemeint sein³⁸, sondern muß mit einem temporalen „wenn“ wiedergegeben werden³⁹, das den Zeitpunkt der Vollendung des Heils der Planung Gottes anheimstellt. Die weltweiten Auswirkungen der abschließenden Heilsoffenbarung Jahwes in Zion beschreibt der Beter in V. 16 als eine durch den Namen Jahwes und die Offenbarung seiner Herrlichkeit hervorgerufene Erschütterung und Veränderung in der Völkerwelt. Diese wird hier nicht mehr als die das Gottesvolk bedrohende und verspottende Macht angesehen (vgl. Klg 2, 15 f.; Mi 7, 10; Ps 79, 10). Vielmehr gehört es in der nachexilischen Theologie maßgeblich zur Vollendung des Zion, daß, der universalen Ausrichtung des göttlichen Heils zufolge (Jes 42, 6; 49, 6), auch die Völker an der Erneuerung Zions mitwirken und den hier verehrten Gott als den wahren anerkennen und ihm dienen (vgl. Jes 2, 1–5; 59, 10; 60, 2; Sach 2, 15; 8, 22, 23). V. 17 wechselt von der Anrede Jahwes zu einem Reden über Jahwe, um hier das heilsgeschichtliche Faktum auszusprechen, das die vorausgegangene Hoffnung auf die Vollendung Zions zur nahen Gewißheit werden läßt. Die Segensverheißung Jahwes für den zerstörten Zion ist in ihrem Kern bereits eingetroffen (vgl. Jer 24, 6; 31, 4, 28; 42, 10; Jes 44, 26 f.), die Sünden des Volkes sind abgegolten (vgl. Jer 33, 7; Ez 36, 33–26). Jahwe hat Zion neu „gebaut“, sein *kābôd* („Herrlichkeit“), der im Zorngericht den Tempel verlassen und diesen der Zerstörung preisgegeben hat (Ez 10, 18, 19; 11, 22–23), ist wieder gegenwärtig (Ez 43, 2). In dieser Aussage, die den Wiederaufbau des Tempels und seine Einweihung voraussetzt (vgl. Jes 40, 5 f.; 44, 28; 60, 2), spiegelt sich die nachexilische Zionstheologie ebenso wider wie im folgenden Vers, der von V. 17 her zu verstehen ist. *‘Ar’ār* („nackt, entblößt“), das nur hier in Ps 102, 18 und in der weisheitlich orientierten nachexilischen Stelle Jer 17, 6 begegnet, meint hier das unter den Folgen des göttlichen Gerichtes leidende Volk Zions⁴⁰. Auf sein Rufen nach einer erneuten Zuwendung Gottes hat Jahwe jetzt in Zion geantwortet.

³⁷ H. J. STOEBE, Art. *hānan*, THAT I, München 1975, 587–597.

³⁸ DELITZSCH, 149; GUNKEL, 436; KÖNIG, 574; KITTEL, 327; SCHMIDT, 184; HERKENNE, 330; NÖTSCHER, 220; LAMPARTER, 169; WEISER, 446; KRAUS, 863; DAHOOD, 9.

³⁹ Vgl. auch DETHM: „Der Termin ist der eschatologische. Dass *kî* nicht ‚denn‘ heißen soll, muß beim flüchtigsten Nachdenken klar sein; der Verf. geriert sich durchaus nicht als Prophet, kann also nicht sagen wollen, dass der Termin schon da sei“ (238).

⁴⁰ Der Singular des substantivierten Adjektivs braucht nicht pluralisch abgeändert zu werden. Der Gebrauch des sinnverwandten Verbs *‘ārār*, bzw. *‘ārāh* lenkt den Blick auf Vorbilder einer solchen Vorstellung, die das Volksganze als Einzelperson versteht: Klg 1, 8 beschreibt das Gericht an „Zion“ als „Entblößung“; Klg 4, 21 kündigt im gleichen Bild „Edom“ den Untergang an.

30 Diese Erfahrung, die der Beter als Mitglied des erretteten Zionsvolkes teilt, ist theologisch gesehen die Einsicht in das die Geschichte des Gottesvolkes tragende Mitsein Jahwes, das auch den Graben des Gerichtes überwindet. Dem Heilshandeln Gottes aber will der Beter mit seinem Zeugnis antworten, indem er den durch Jahwes schöpferische Initiative gewirkten Neubeginn des Volkes nach dem Exil in eine Belehrung an das Zionsgeschlecht der kommenden Endzeit faßt, das sein „Geschaffensein“ (vgl. Jes 43, 21) begreifen und gemäß der prophetischen Aufforderung in Jes 42, 10 f. im Lobpreis des Schöpfergottes beantworten soll. Daß hier nicht auf den Gott zu allen Zeiten gebührenden Lobpreis seiner Großtaten wegen angespielt ist, sondern auf den Lobpreis, den Gott mit der Errettung aus der Gerichts- und damit aus der Todesnot dem Menschen als Sinn seiner selbst und seiner Welt ermöglicht, ist schon aus der mit einem Schöpfungsterminus (*bārāʾ*) qualifizierten Bezeichnung des Volkes in V. 19 ersichtlich und wird in V. 20a mit deutlichem Rückbezug auf die Exilsklage Jes 63, 15 ausgesprochen: Jahwe hat sich dem Rufen seines Volkes zugewandt und aus seiner heiligen Höhe herabgeblickt⁴¹. V. 20b bringt mit der wiederholten Namensnennung „Jahwe“, die als *Casus pendens* der weiteren Ausführung vorangestellt ist, einen Neuansatz, in dessen Folge der Beter das Heil für Zion und den Weg seiner Vollendung beschreibt. Jahwe hat das Stöhnen des „Gefangenen“ (Singular wie *ʾarʾār* in V. 18) erhört, die „Todgeweihten“ befreit (vgl. Ps 79, 11). Mit diesen Termini kennzeichnet die exilische Theologie die leidvolle Situation des Gottesvolkes unter den Folgen des göttlichen Gerichtes ebenso, wie sie damit zum Ausdruck bringt, daß allein Gott hier Rettung zu geben vermag (vgl. Kgl 3, 1 – 16. 34; Jes 42, 7. 22 f.; 49, 9; 61, 1). Diese Rettung ist nach Ausweis von V. 22 – 23 der Erweis Gottes als Jahwe für Zion und die Heidenvölker. Dabei aber kommt dem geretteten Zionsvolk die Aufgabe zu, der in ihrem Sinnen und Trachten gewandelten Völkerwelt Jahwes Ruhmestaten zu erzählen und auf diese Weise eine prophetische Aufgabe im Heilsplan Gottes für die ganze Welt wahrzunehmen⁴².

In V. 24 lenkt der Beter den Blick auf seine persönliche Situation zurück, die er im Hinblick auf die zuvor geschilderte Heilsoffenbarung für Zion problematisiert. Auf dem Weg hat Gott seine Allmacht aufgeboten, für Zion in heilender Absicht (vgl. V. 19 ff.), für den Beter aber in vernichtender Weise⁴³.

⁴¹ Eine Parallele zum Hintergrund dieser Aussage findet sich in Kgl 3, 50, wo die Klage des leidenden Gerechten ebenfalls jene Verbindung von Einzelschicksal und Geschick Zions zeigt, die für Ps 102 konstitutiv ist.

⁴² Vgl. hierzu die kollektive Deutung des ersten Gottesknechtsliedes Jes 42, 6 f. sowie den Imperativ Gen 12, 3b; 18, 18.

⁴³ Diese bewußte Kontrastierung in der Schilderung des göttlichen Handelns, einmal zum Heil für Zion, dann aber zum Unheil für den Beter, spricht erneut für eine Bevorzugung des Ketib *kōhō* in V. 24: „Er hat Druck ausgeübt mit seiner Macht.“

Gerade die Tatsache, daß Gottes Angriff *baddārāk* geschieht, macht dabei die eigentliche Anfechtung des Beters aus. *Baddārāk* („auf dem Weg“) meint im Zusammenhang mit dem zuvor geschilderten Heilsweg für Zion nicht einfachhin den „Lebensweg“ des Menschen⁴⁴, sondern den Weg, den Jahwe selbst dem erlösten Gottesvolk bahnt. Dieses Wegmotiv, das in der eschatologischen Verkündigung des Buches Jesaja an herausragenden Stellen begegnet (11, 11 – 16; 19, 23 – 25; 35, 1 – 10; 40, 3 – 5; 43, 16 – 21; 49, 7 – 13; 51, 9 – 11) und den Weg beschreibt, der zu Jahwe und der Stätte seiner Heilsgegenwart auf dem Zion führt, geht, wie E. Haag gezeigt hat, auf die in Gen 2 – 3 bezeugte Paradiesvorstellung zurück, derzufolge aufgrund der Sünde des Menschen der Weg zum Baum des Lebens während der Zeit des Gerichtes versperrt ist (Gen 3, 24). Die Heilsv Verkündigung im Buch Jesaja von einem neuschöpferischen Einsatz Jahwes zugunsten des unter dem Gericht leidenden Gottesvolkes greift dieses Motiv auf, um die Erlösung Israels als einen geschichtlichen Neuanfang von universaler Bedeutung herauszustellen⁴⁵. Diese Vorstellung, die in ihrer Verwendung verschiedene Entwicklungsstufen erkennen läßt – angefangen von der Ankündigung an die Verbannten in Babel in Jes 43, 16 – 21, daß das Gericht Jahwes beendet ist, bis hin zum Höhepunkt dieser Redeweise in Jes 19, 23 – 25, wo der Begriff der Erlösten, die Jahwe auf dem Weg zum Zion vereint, die Völker der Welt miteinschließt⁴⁶ –, steht auch im Hintergrund von Ps 102 und läßt erst die Tiefe der Glaubensproblematik für den Beter zum Vorschein kommen: Auf dem Weg in die Heilszeit, an dessen Anfang die Befreiung der Todgeweihten durch den Zionsgott steht und dessen Höhepunkt die Hinkehr der ganzen Völkerwelt zu Jahwe darstellt, wird der Beter von Ps 102, der sich der geretteten Zionsgemeinde zugehörig weiß und Zeuge sein will für Jahwes heilvolle Präsenz, von Gott in einen frühen Tod geschickt und damit von der Vollendung anscheinend ausgeschlossen. Aber mit der Annahme, daß Gott ihn im Zorn fortgeschleudert hat (V. 11), will sich der Beter nicht zufriedengeben; er setzt daher in V. 25 – die eigens vorangestellte Redeeinleitung *ʾamar* Impf. zeigt die Wende an – zu einem Nachdenken über Gottes Handeln an. Von den Erklärern wird V. 25 als Bitte um Lebensverlängerung verstanden („Mein Gott, raffe mich nicht weg in der Mitte meiner Tage“). Aber abgesehen davon, daß bei diesem Verständnis dem Verb *ʾalāh* eine Bedeutung zugeschrieben wird, die ihm von Haus aus nicht zukommt, wird bei einer derartigen Auslegung die in V. 24 beschlossene Endgültigkeit der Todesnähe abgeschwächt sowie die darin enthaltene Glaubensproblematik

⁴⁴ DUHM, 238; HERKENNE: Der Beter vergleicht sich „mit einem Wanderer, der vorzeitig (V. 24) unterwegs erliegt vor der Erreichung seines Zieles“ (239); von den meisten Erklärern wird *baddārāk* nicht eigens vermerkt.

⁴⁵ E. HAAG, Der Weg zum Baum des Lebens. Ein Paradiesmotiv im Buch Jesaja, in: *Künder des Wortes* (FS J. Schreiner) Würzburg 1982, 35 – 52.

⁴⁶ HAAG, Der Weg zum Baum des Lebens, 49 f.

vereinfacht. V. 25 ist der hier vorgelegten Übersetzung und formalen Bestimmung zufolge keine Bitte, sondern ein Vertrauensbekenntnis zu dem Gott, auf den der Beter sein Leben bezieht und vor den er seine Ängste trägt. Das in diesem Zusammenhang verwandte Verb *ʿālāh* („hinaufsteigen“), dem die räumliche Vorstellung vom Hinaufsteigen zu einer Örtlichkeit zugrundeliegt und das denn auch ein Terminus technicus geworden ist für das „Pilgern“ bzw. „Wallfahren“ zum Zion (vgl. Ex 34, 24; Jer 31, 6; Ps 122, 4), wird hier in einen eschatologischen Horizont hineingestellt, wenn als Ziel des Hinaufsteigens der endzeitliche Zion im Hintergrund steht. Dann aber will der Beter sagen: Gott kann ihn nicht auf der einen Seite als Glied der Zionsgemeinde auf den Weg zu deren Vollendung geleiten und ihn auf der anderen Seite schon in der Mitte seiner Tage auf diesem Weg enden lassen, ohne daß er das dem Zion als Ganzen verheißene Ziel auch persönlich erlangt hat. Dieser in ein Vertrauensbekenntnis gekleideten Befürchtung gibt sprachlich die Negationspartikel *ʿal* als Ausdruck der Überzeugung, daß dies nicht geschehen könne, die ihr gemäße Formulierung. V. 26 lenkt den Blick auf das Schöpfungshandeln Jahwes am Anfang: Gott hat die Erde gegründet, die Himmel sind sein Werk; V. 27 dagegen spricht vom Untergang, den Gott der Welt bereitet. In diesem Zusammenhang wird das Verb *ʿamad* von den Erklärern, um den Gegensatz zu *ʿabad* hervorzuheben, gewöhnlich mit „bleiben“ übersetzt, und der Inhalt von V. 27 dementsprechend als Botschaft von Gottes Ewigkeit und Unveränderlichkeit über allem Zerfall verstanden („Sie vergehen, du aber bleibst, sie zerfallen wie ein Gewand . . .“). „Glockentöne der Ewigkeit“ nennt Gunkel denn auch das Fazit des Abschnittes V. 26 – 28⁴⁷. Allerdings fragt man sich, in welcher Weise ein derart statisches Verständnis von Gott und seinem Bezug zur Welt den Klagenden persönlich in seinem von Gott geschickten Leid zu trösten vermag. Ist es etwa eine Antwort auf die Eingangsbitte des Beters (V. 2. 3), wenn er sich mit einer die Geschlechter überdauernden Allmacht Gottes trösten soll, die ihn zwar hinwegrafft, dafür aber seinen Nachkommen wieder Sicherheit bewirkt⁴⁸? Das Verb *ʿamad*, das hier den Tenor der Aussage bestimmt, kann aber seiner Grundbedeutung nach nicht nur mit „bleiben“, sondern auch mit „auftreten, kommen“ übersetzt werden. Dann aber hat V. 27 nicht die Ewigkeit Gottes im Auge, sondern eine zukünftige Theophanie (vgl. *ʿamad* in der Theophanieschilderung Hab 3, 6). Zum besseren Verständnis der VV. 27 f. können jetzt jene Aussagen nachexilischer Theologie herangezogen werden, die wie hier die Heilstat Jahwes an Zion im Horizont einer Weltenwende beschreiben. Den Auftakt bildet dabei der Text Hag 2, 6. 21, demzufolge ein Beben des Universums das Heilshandeln Gottes mit seinem aus dem Exil zurückgekehrten Volk einleitet. Auch die späteren Texte Jes 24 und 34 wissen von einer baldigen

⁴⁷ 440.

⁴⁸ So LAMPARTER, 175 zu V. 24 – 29; in ähnlicher Weise KITTEL, 329; NÖTSCHER, 221.

endzeitlichen Theophanie Jahwes, der aber zuvor zum Gericht über die Völker erscheint und dessen Kommen die Erde ins Wanken bringt (24, 4; 34, 4). In Jes 51, 4 f., das sprachlich gesehen Ps 102, 27 am nächsten steht, wird schließlich das Geschick der Welt im Endgericht mit dem Handeln Gottes an Zion kontrastiert: Himmel und Erde zerfallen, die Bewohner sterben, aber es gibt einen Rettungsanker für Zion, nämlich die Beständigkeit der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade. In all diesen endzeitlichen Erwartungen liegt der Akzent der Aussage nicht auf der Tatsache, daß der Kosmos vergänglich ist und zugrundegeht, sondern auf dem Wissen, daß die Führungsgeschichte Jahwes mit seinem Volk in einem neuen Himmel und in einer neuen Erde (vgl. Jes 65, 17) dennoch ihr Ziel erreicht. Diese Einsicht in das Gelingen des göttlichen Planes über diese Weltzeit hinaus aber ist der Grund dafür, daß der Beter von Ps 102 seine Hoffnung im Horizont dieser Endzeiterwartungen ansiedelt und seine ganze Zuversicht auf die Person des Schöpfer- und Erlösergottes konzentriert. Kann der Beter auch das Rätsel des Ineinanders von Werden und Vergehen, von Heil und Unheil in dieser Welt nicht aufgehoben sehen, so vermag er es doch im Blick auf den Gott, der „derselbe“ bleibt, zu bestehen. Die Rede von der Selbigkeit Jahwes kommt gewöhnlich im Zusammenhang mit einem Bekenntnis der Zuversicht oder einer Selbstprädikation Jahwes vor (vgl. 2 Sam 7, 28; 2 Kön 19, 15; Dtn 32, 29; Ps 44, 5; Neh 9, 6; Jes 41, 4; 43, 10. 13; 46, 4; 48, 12; 52, 6; Jer 14, 22) und steht in einem inneren Zusammenhang mit der Aussage über Jahwes Schöpfer- und Rettermacht. Sie ist demnach keine Reflexion über die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes im statischen Sinn, sondern meint eine Explikation des Jahwenamens (Ich-bin-da) in bezug auf sein auf das Heil des Menschen ausgerichtetes Wesen. „Du wirst dennoch derselbe sein“ ist damit eine Aussage über die gläubige Gewißheit, Gott als Jahwe wiedererkennen zu können, und gründet auf dem Willen Gottes zur Selbsterschließung als Jahwe. Bei diesem Verständnis enthüllt sich auch der Sinn von V. 28b, der die Ewigkeit Gottes als ein den Beter tröstendes Moment in den Blick nimmt. Weil Jahwe als Schöpfer schlechthin diese Welt umgreift und transzendiert, werden seine Jahre kein Ende schauen. Deshalb kann der Beter in Ps 102 seine Zuversicht aussprechen, daß er auch angesichts des nahen Todes nicht nur in bezug auf die Wiederherstellung des Volkes, sondern auch in bezug auf seine persönliche Restitution unerschütterlich auf die in der Macht Gottes beschlossenen Möglichkeiten hofft.

B. Theologische Synthese

1. Die Tradition

Im Zentrum von Ps 102 bekennt ein offenbar zur nachexilischen Gemeinde in Jerusalem gehörender Beter, daß Jahwe sein Volk aus dem Gericht des Exils

herausgeführt und damit einen Weg des Heils eröffnet hat, der in der Bekehrung und Heimholung aller Völker zum Zion seinen Höhepunkt finden wird. Diese gläubige Gewißheit von einer Führung Gottes, welche die Geschichte Israels und der ganzen Menschheit vollenden will, kann der Beter im Angesicht seines Todes nicht mehr verifizieren. Von der Warte des ihm drohenden Endes aus erscheint ihm Gott vielmehr als derjenige, der sich im Zorn vor ihm verbirgt (V. 11) und der ihn auf dem Weg in das endzeitliche Heil beiseite drängt (V. 24). Wenn jedoch derselbe Beter, der als Mitglied des geretteten Gottesvolkes auf der einen Seite den Weg zum Zion als einen Weg in die Gemeinschaft mit Gott rühmt (V. 20 – 23), auf der anderen Seite aber als angefochtener Mensch sein eigenes Schicksal als einen Weg in den Tod hinein beklagt (V. 24), dennoch in einem Vertrauensbekenntnis am heilvollen Sinn des Weges auch für ihn selbst festhält (V. 25), so spricht er hiermit kein „credo quia absurdum“ aus. Vielmehr vermittelt ihm das die Existenz des Gottesvolkes tragende Mitsein Jahwes, wie es sich in der Geschichte Zions als Überwindung des Todesschicksals schöpferisch erwiesen hat, begründete Hoffnung auch für seine persönliche Wiederherstellung, so daß der Beter über die Gefährdung seines Lebensweges hinaus im Blick auf Gott als das personale Ziel dieses Weges sein Vertrauen in der Erwartung einer endzeitlichen Theophanie „seines Gottes“ (V. 25) als Jahwe festmachen kann (V. 26 – 28). Das aber bedeutet, daß der Beter, dem die Frage der individuellen Restitution zum Problem wird, an einer Nahtstelle eschatologischer Theologie steht, in deren Umfeld die Einsichten der das Kollektiv betreffenden Endzeiterwartung fruchtbar gemacht werden für die Fragen im Bereich der individuellen Vollendung. So gesehen ist Ps 102 problemgeschichtlich anzusiedeln zwischen jenen beiden Stadien eschatologischer Glaubensentwicklung, die einmal das heilsgeschichtliche Faktum der Wiederherstellung des Zion als Überwindung des Todes durch einen schöpferischen Akt von seiten Jahwes festhalten und zum anderen diese in der Geschichte auch über den Tod hinaus durchgehaltene Führungsmacht Jahwes demjenigen, der dem kommenden Gott die Treue hält, persönlich zusagen.

Für die Auswahl der Texte, die in diesem Sinn als Eckpfeiler zu Ps 102 gelten können, ist die Motivgestalt der als „Lösung“ bezeichneten fünften Strophe maßgebend. Auf dem Hintergrund seines Zeugnisses über die Errettung Zions aus dem Tod (V. 21 ff.) wagt der Beter ein Bekenntnis der Zuversicht (V. 25), in dem er seine Hoffnung ausspricht, daß das Ziel des göttlichen „Hinaufführens“ auf den Weg, dessen Endpunkt der vollendete Zion sein wird, für ihn doch nicht der Tod sein kann. Diese Bindung an Jahwes Heilshandeln an dem gerichteten und todgeweihten Zion aber weist auf die entsprechende Schilderung in Ez 37 hin, innerhalb derer der Prophet Ezechiel dem im Exil gedemütigten Volk die Frohbotschaft ausrichtet, daß Jahwe sein gerettetes Volk aus dem Grab „hinaufführt“ und in das Land Israel geleitet (V. 12 – 14). Auf der anderen Seite ist die Zuversicht, die der Beter in bezug auf

das Gelingen seines Lebensweges vor dem Gott des Zion ausspricht, sowie die Erwartung seines endzeitlichen Kommens, bei dem Gott die Seligkeit und Unerschöpflichkeit seines Wesens offenbart, ein entscheidender Bestandteil jener Komposition eschatologischer Lieder in Jes 24–27, in deren Kern die gläubige Gewißheit festgehalten ist, daß Jahwe den „Weg des Gerechten ebnet“ und daß „seine Toten“ leben (26, 7. 19).

a. Ez 37, 1–14

Die Vision von der Auferweckung des toten Israel in Ez 37, 1–14⁴⁹ zerfällt in zwei Teile: in einen dramatisch ausgestalteten Visionsbericht über die Wiederbelebung der Totengebeine (V. 1–11a) und ein prophetisches Diskussionswort, in dem sich der Prophet Ezechiel mit der Klage des im Gericht gedemütigten Gottesvolkes über seine trostlose Situation auseinandersetzt (V. 11b–14). Ungeachtet des literarkritischen Wachstums in Ez 37 sind es vornehmlich zwei Themen, die jetzt die Ausrichtung der Komposition auf ein Kerygma hin unterstreichen: Die die Situation Israels im Exil deutende Bildsprache des Todes (Gebein; Grab) und der Selbsterweis Gottes als Jahwe (V. 6. 13). So wird im Visionsbericht die Zusage der Wiederherstellung des gerichteten Gottesvolkes, die als Wiederbelebung von Totengebeinen verstanden wird, in Analogie zu Gen 2, 7 als ein Schöpfungsgeschehen dargestellt und damit zum Ausdruck gebracht, daß Jahwe den mit der Erwählung Israels gesetzten Anfang auch durch das Gericht hindurch bestätigt und innergeschichtlich seiner Vollendung zuführen will. Weil es somit in der Neuschöpfung des Sünders in der Geschichte um die Vollendung der göttlichen Heilsplanung für diese Welt geht, kann das Handeln Gottes an Israel im Sinn einer nationalen Restauration transparent werden für das Persongehemnis Gottes als Jahwe: Er ist der „Daseiende“ (Ex 3, 14) auch da, wo aller Sinn verloren scheint.

Die Sinnlosigkeit eines von Gott getrennten Lebens kommt in der Wehklage der Exulanten, die unter dem Eindruck des Untergangs Jerusalems ihre Geschichte als beendet ansahen, zum Ausdruck. Dieser Klage antwortet der Prophet mit einer Frohbotschaft, die von der Überwindung der Todesmacht kündigt: „So spricht Jahwe: Siehe, ich öffne eure Gräber und führe euch, mein Volk, aus euren Gräbern hinauf. Ich bringe euch zurück in das Land Israel. Wenn ich eure Gräber öffne und euch, mein Volk, aus euren Gräbern hinaufführe, dann werdet ihr erkennen, daß ich Jahwe bin. Ich lege meinen Geist in euch, damit ihr Leben bekommt und versetze euch in euer Land. Und ihr sollt erkennen, daß ich, Jahwe, gesprochen habe und (es auch) ausführen werde“ (V. 12–14). In der Öffnung der Gräber, dem „Hinaufführen“ (*‘ālāh*

⁴⁹ Vgl. F. L. HOSSFELD, Untersuchungen zur Komposition und Theologie des Ezechielbuches, Würzburg 1977, 341–401; P. HÖFFKEN, Beobachtungen zu Ezechiel XXXVII, 1–10, VT 31 (1981) 305–317.

hi.) aus den Gräbern und der Belebung durch den Geist erreicht die einzigartige Macht Gottes, mit der er seine in der Geschichte durchgehaltene Führungsmacht auch über den Tod hinaus bewährt, einen Höhepunkt, indem Gottes lebenspendendes Wirken seine Identität als Jahwe nachdrücklich manifestiert. Mit dem Ja zur geschichtlichen Existenz des Gottesvolkes, das in der Versetzung der Geretteten in das Land der Verheißung gipfelt, bestätigt Gott sein Ja zur Schöpfung und ihrer Vollendung (vgl. die Versetzung des Menschen in den Garten von Eden in Gen 2, 15) und stellt damit dem Gottesvolk die Fülle des Heiles vor Augen, die Israel von „Jahwe“ erwarten darf.

b. Jes 26, 1 – 21

Die Sammlung der formgeschichtlich sehr verschiedenen eschatologischen Lieder in Jes 24 – 27, deren jetzige Gestalt wohl in spätnachexilischer oder frühhellenistischer Zeit anzusetzen ist⁵⁰, verbindet eine gemeinsame Thematik: Die mit der endzeitlichen Manifestation der universalen Königsherrschaft Jahwes auf dem Zion einhergehende Wende von dieser Weltzeit zu einer neuen Schöpfung, der ein die Gerechtigkeit Jahwes offenbarendes Endgericht vorausgeht. Als Kernstück der Komposition darf Jes 26 gelten, ein gebetsartiger Text, der ungeachtet aller literarkritischen Probleme vier größere Sinnabschnitte aufweist. Den Auftakt bildet ein prophetisches Lied, das der Vollendung Zions den Untergang des gottwidrigen Heidentums gegenüberstellt und damit das Thema der Vergeltung im Endgericht berührt (V. 1 – 6). Es schließt sich ein Bekenntnis der Zionsgemeinde zu dem kommenden Gott und der Offenbarung seines Heils an, wobei der erste Teil von dem Weg spricht, den Gott selbst den Gerechten als Zugang zur Offenbarung seiner kommenden Gerechtigkeit bahnt (V. 7 – 14), der zweite Teil dagegen in überbietender Weise den Gerechten die Auferstehung von den Toten zusagt (V. 15 – 19). Der Schlußabschnitt greift wiederum das Thema der Vergeltung im Endgericht auf und ermahnt das Zionsvolk zum Ausharren in der Bedrängnis (V. 20 – 21).

Von entscheidender Bedeutung in Jes 26 ist die Tatsache, daß, bevor die Frage nach der Restitution des einzelnen zur Sprache kommt, die Zusage des neuen Heils für Zion von der Seite des Menschen aus gesehen an dessen Treue dem kommenden Gott gegenüber festgemacht wird (V. 1 – 6). Damit ist von vorneherein der Blick von jeder Art eschatologischer Schwärmerei bezüglich der zu erwartenden heilvollen Zustände oder von der verzweifelnden Resignation wegen des Ausbleibens der Vollendung auf den Grund aller eschatologischen Erwartung gerichtet, nämlich auf den kommenden Gott selbst. Derjenige, der sich in seiner gläubigen Praxis dem Weg dieses Gottes, wie er sich in der

⁵⁰ Zur exegetischen Problematik der Großen Jesaja-Apokalypse vgl. H. WILDBERGER, Jesaja, BK X/2, Neukirchen 1978; O. KAISER, Der Prophet Jesaja. Kapitel 13 – 39, ATD 18, Göttingen 1976, 141 – 186.

Geschichte seines Volkes erschlossen hat, anpaßt, wer sich danach sehnt, den Namen Jahwes anzurufen, dem kann das Attribut eines Gerechten beigelegt und, ungeachtet aller Differenzerfahrungen in dieser Welt, zugesagt werden, was für das Gottesvolk als Ganzes gilt: Gott „ebnet“ (vgl. *jāšar* in der das Buch Deuterocesaja einleitenden Programmschrift über das neue Heil Jes 40, 3) ihm den Weg (V. 7). Umgekehrt wird derjenige, der diesen eschatologischen Glauben vermissen läßt, blind gegenüber der heilvollen und auf Zukunft hin ausgerichteten Präsenz Gottes in dieser Welt (V. 10 f.) und muß so im kommenden Endgericht an Gott scheitern. Daß ein Getrenntsein von Gott als letzte Konsequenz die totale Vernichtung des Frevlers zur Folge hat, führt V. 14 aus: „Die Toten werden nicht leben, die Verstorbenen stehen nie wieder auf; denn du hast sie bestraft und vernichtet, jede Erinnerung an sie hast du getilgt“. Im Gegensatz dazu können die Gerechten eine begründete Hoffnung über den Tod hinaus haben. Auch an dieser Stelle wird, wie zuvor, das Heilshandeln Gottes am Gottesvolk transparent gemacht für die Vollendung des einzelnen, der zu diesem Volk gehört. Im Rückgriff auf die Mehrungsverheißung der jüngeren Abrahamtradition (Gen 15, 5) wird dem einzelnen Gerechten zunächst das Ziel der Vollendung der Führungsgeschichte Jahwes mit seinem auserwählten Volk vor Augen gestellt und ihm dann die Teilnahme an dieser Heilszeit, die von keiner Bedrohung mehr gefährdet werden kann, grundsätzlich zugesichert: „Deine Toten werden leben, die Leichen stehen wieder auf; wer in der Asche liegt, wird erwachen und jubeln“ (V. 19).

2. Die Interpretation

a. Die Grundschicht des Psalms

Subjekt des Textes in Ps 102 ist nicht mehr, wie noch in Ez 37, das Volk als Ganzes; im Brennpunkt steht vielmehr der einzelne Fromme, der im Bedenken seines ihn als Trennung von Gott bedrängenden Todesschicksals einen Widerspruch zum heilvollen Weg des Gottesvolkes erfährt (V. 24). Noch trägt den Beter nicht die gläubige Gewißheit von Jes 26, 7. 19; dennoch dokumentiert er mit seinem Gebet die Haltung, die Jes 26 als Signum des Gerechten und als Grund seiner Hoffnung hervorhebt: Das persönliche Zeugnis im Horizont eines eschatologisch orientierten Glaubens (V. 19 ff.), den Lobpreis des auf Zion thronenden Jahwe (V. 13 f.), die Erwartung seines Kommens (V. 27 f.). Angesichts dieser Grundhaltung, mit der sich der Beter in der Geschichte des Gottesvolkes geborgen weiß, gibt ihm sein naher Tod zwar Grund zur verzweifelten Klage, wird ihm aber nicht zum Anlaß, den von Gott eröffneten Weg in die Vollendung als solchen in Frage zu stellen. Gerade weil der Beter – dem Kerygma von Ez 37 vergleichbar – daran festhält (V. 21 f.), daß das aus dem Grab des Exils zum Zion hinaufgeführte Volk vom Tod zum Leben geführt wurde, kann er darauf vertrauen, daß derselbe Gott auch ihm das Ziel der

Vollendung nicht versagen wird. Was in dieser Zuversicht zum Ausdruck kommt, ist die Hoffnung eines im Horizont der Traditionen des Gottesvolkes lebenden Menschen über den Tod hinaus darauf, daß die Führungsgeschichte Gottes mit ihm auch individuell ihr Ziel erreicht.

b. Die Erweiterungen des Psalms

Mit der Hinzufügung von V. 5*. 6 und 12 knüpft die Erweiterung an die Gerichtsklage an und schafft mit der Stichwortverbindung zu V. 4. 5 (Gebein; meine Tage; vertrocknet; Gras) eine erste Rahmung innerhalb des Psalms, deren Absicht eindeutig eine Intensivierung der Klage in bezug auf die Schilderung des ausweglosen Elendes ist. Dem entspricht sowohl das Bild des langgestreckten „Schattens“ (vgl. Ps 39, 7; 144, 4; Ijob 14, 2) wie auch die Rede vom „Vertrocknetsein“ (Vgl. Jes 40, 7 f. 24; Jer 12, 4; 23, 10; Hos 9, 16; Kgl 4, 7), die beide die Todverfallenheit des Menschen im Verlust der göttlichen Gegenwart unterstreichen. Mit den Ergänzungen V. 15 und 29 wird eine zweite Rahmung des Textes vorgenommen. Die Erweiterung in V. 14c, die den Zeitpunkt, da die endzeitliche Erlösung durchbrechen soll, nochmals akzentuiert und vor allem die Aussagen über die „Knechte“ Jahwes, die an Zions „Staub“ hängen, verweisen in die nachexilische Zeit des Wiederaufbaus (vgl. Neh 1, 10; 2, 20; 3, 34; 4, 4).

Diese Erweiterung des ursprünglichen Textes setzt entscheidende Akzente zu der oben beschriebenen Problematik. Indem das Subjekt des Textes jetzt auf die Knechte Jahwes hin transparent wird, erscheint das hier geschilderte Leiden eines einzelnen als eine für diese Gruppe paradigmatische Situation. Das setzt voraus, daß der Ergänzter die Zeit bis zum Eintreten des verheißenen Heiles als eine bezüglich ihrer Dauer noch nicht abzusehende Zeit der Bedrängnis versteht. Aber auch wenn der heilvolle Zustand in die ferne Zukunft rückt, bleibt er Verheißungsgut, und sein Eintreffen werden jene erleben, die nach V. 29 „Söhne und Knechte“ sind und zu „ihrem Samen“ gehören. Noch einmal wird anhand dieser Aussage deutlich, wie in fortschreitender Zeit immer stärker die eschatologische Hoffnung den Sinn und die Aufgabe sowohl des Gottesvolkes wie auch des einzelnen Frommen in ihm ausmacht, und zwar in einer doppelten Weise: Als Treue zu dem kommenden Gott, die sich in der Haltung des Knechtseins ausdrückt, und als Lebensführung, die ihre Kraft aus der göttlichen Verheißung an das Gottesvolk schöpft. Wirft man in dieser Hinsicht abschließend einen Blick auf die sekundäre und im ganzen Psalter singuläre Art der Überschrift von Ps 102, dann erhellt sich jetzt nachträglich ihre tiefe Berechtigung: Nicht die Tatsache des Leidens, sondern die Haltung des Gläubigen, der sein Schicksal im Wissen um die Führungsgeschichte Gottes mit seinem erwählten Volk und ihre noch ausstehende Vollendung bewältigt, ist der Grund dafür, daß der Psalm zum paradigmatischen Gebet für den „Armen“, der „vor Jahwe“ sein Herz ausschütten will, erhoben wurde.

HALLENSLEBEN, Barbara: *Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Band 123.* Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1985, 640 Seiten, kart., 48,- DM.

In ihrer umfangreichen Studie gibt Vf. einen umfassenden Einblick in das theologische Werk des Kardinals Cajetan, und zwar unter dem besonderen Blickwinkel seiner Anthropologie und Gnadenlehre. Das Einleitungskapitel bietet eine Einführung in Leben und Werk Cajetans, eine kurze Übersicht über die Forschungsgeschichte und eine Darlegung von Methode und Ziel der Arbeit. Eine wissenschaftstheoretische Klärung des Theologiebegriffs bei Cajetan schließt sich an (Kap. II). Schon die Auseinandersetzung mit Aristoteles sowie die Kommentierung des ersten Buches der theologischen Summe des heiligen Thomas führen Cajetan zu einer grundlegenden Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie. Ebenso wie Thomas stellt Cajetan einer „Philosophie der Theologie“ bei Aristoteles eine „Theologie der Theologie“ gegenüber (39), die streng auf die Offenbarung bezogen ist (diese immer verstanden nicht nur – verbal – als Mitteilung von Wahrheiten, sondern – realontologisch – als Selbstmitteilung Gottes). So kann man sagen: „Eigenart und Notwendigkeit der Theologie ergeben sich nach Cajetan unter der Voraussetzung, daß Gott über seine Existenz und Erstursächlichkeit hinaus in neuer, von der Welt her unableitbarer Weise zu Welt und Mensch in Beziehung tritt und diesen damit ein ‚übernatürliches‘ Ziel gibt“ (39). Kap. III – IV sind der Philosophie Cajetans gewidmet. Dessen Einlassung auf die philosophische Deutung der Wirklichkeit ist auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Auseinandersetzung um eine heidnische Aristotelesdeutung zu sehen. Sowohl die averroistische Interpretation des „Philosophen“ als auch die im Renaissancehumanismus unter christlichen Denkern spürbare Tendenz zu einer pantheistischen Weltsicht drohten die Konturen eines christlichen Welt- und Gottesbegriffs aufzulösen. Cajetans Bemühungen laufen, wie Vf. zeigt, darauf hinaus, eine philosophische Weltsicht mit den Aussagen des Glaubens zu vermitteln, dem Glauben sozusagen vor-zudenken, d. h. plausibel zu machen, wie eine philosophische Wirklichkeitsdeutung auf eine gläubig inspirierte Gesamtschau der Welt und ihres Verhältnisses zu Gott hingeeordnet ist. Diesem Ziel dienen die Untersuchungen zum Seinsbegriff, die philosophische Klärung der Bedingungen eines Zusammenwirkens von Erst- und Zweitursache, die Analogie- und Relationslehre sowie die Beschäftigung mit der Ewigkeitsproblematik und der Unsterblichkeitsfrage. Dies sind die Themen, die Cajetan von der zeitgenössischen Diskussion aufgegeben sind. Indem Vf. sorgfältig über Cajetans philosophischen Gesprächsbeitrag unterrichtet, macht sie deutlich, daß es im Grunde bei allen anstehenden Fragen darum geht, ob und wie sich ein Zusammensein und Zusammenwirken von Gott und Mensch unter Wahrung ihrer beiderseitigen Freiheit sowie unter der Voraussetzung der Souveränität und Hoheit Gottes einerseits, der in seiner geschöpflichen Abhängigkeit vorgeprägten Hinordnung des Menschen auf seinen Schöpfer andererseits, philosophisch denken lasse. Es liegt auf der Hand, daß damit nicht nur der Vorhof der Theologie betreten ist, sondern die Antworten des Glaubens bereits philosophisch vorbereitet bzw. vorentschieden werden. Vf. selbst spricht von „Vorzeichnungen für die Gnadenlehre“ (68). In Kap. IV versucht Vf. den anthropologischen Ertrag der philosophischen Erkenntnisse des Kardinals auszuschöpfen. Auf dem Hintergrund des Ringens der zeitgenössischen Denker um ein den Idealen des Humanismus entsprechendes Menschenbild (140 – 148) gewinnt der Beitrag Cajetans sein eigenes Profil. Während die Versuche eines Ficino, Pico della Mirandola oder Pomponazzi den Gegensatz von Spiritualismus und Naturalismus nicht überwinden können, zieht Cajetan sichtbaren Gewinn aus der nüchternen Ausgewogenheit des Aquinaten: Der Mensch erscheint als leibseelische Einheit, ausgestattet mit Intellekt und Wille, berufen zur „Freiheit, das eigene Wesen in der Selbstbindung an Gott als einzig erfüllendes Gut zu verwirklichen“ (164). Entscheidende Stichworte, an die die Theologie der Gnade anknüpfen kann! Auch in der Lehre von

der Gotteserkenntnis präludiert schon das Thema der in der Gnadenlehre theologisch entfalteten Selbstmitteilung Gottes. Die Erkenntnislehre bildet schon die Begriffe aus, die in der Gnadenlehre zur Verfügung stehen und theologisch entfaltet werden. Erkenntnis war in der aristotelisch-thomistischen Tradition immer schon verstanden worden als Gegenwart des Erkannten (bzw. seiner *species intelligibilis*) im Erkennenden. Bezogen auf den vornehmsten Gegenstand der Erkenntnis, Gott, kann dies nur bedeuten: Gegenwart Gottes im Erkennenden. Solche Gegenwart kommt nach Cajetan aber nur zustande durch Mitteilung (178 f.). Wir stehen also schon hier an der Schwelle der Gnadenlehre. Gleiches läßt sich für die ebenfalls behandelte Lehre von der Unsterblichkeit und der Person nachweisen. Kap. V faßt noch einmal im Rückblick zusammen: Gott spricht sich in seiner Schöpfung aus (218). Darin erweist er seine Freiheit und schafft zugleich die Voraussetzung, „um die Fülle seines Lebens mitzuteilen“ (ebd.). Solche Selbstmitteilung ist von vornherein auf die Wechselseitigkeit eines Liebesverhältnisses hin angelegt. Sie befähigt daher zur Antwort, indem sie im Menschen einen Adressaten schafft, der als Geschöpf ek-statisch über sich hinausstrebt auf seinen Urgrund hin, in dem er seine Vollendung findet. Damit tritt deutlich hervor, daß Schöpfungs- und Heilsordnung, Natur und Gnade nicht nebeneinander stehen, sondern aufs innigste aufeinander bezogen sind. Gleichwohl macht Vf. mit Recht darauf aufmerksam, daß hier der „Ansatzpunkt für eine Differenzierung zwischen Natur und Gnade“ liegt (219), insofern Gnade immer ein Mehr bedeutet, das aus der Natur heraus nicht ableitbar, sondern in einem neuen Handeln Gottes begründet ist. In einem Ausblick auf die theologische Fortführung des Themas (Kap. VI) führt Vf. begriffliche Vorklärungen ein: Cajetans Gnadenlehre erschließt sich vom Schlüsselbegriff der „*communicatio*“ her: Gnade wird von vornherein nicht formal bestimmt, sondern in höchstem Maß inhaltlich: Gnade meint nicht irgend etwas, sondern „ist Gott selbst in der Weise, wie er sich seinen Geschöpfen zuwendet, mitteilt und so zu ihrer Bestimmung wird“ (224). Eine ausführliche Betrachtung erfährt die trinitarische Grundlegung der Gnadenlehre Cajetans (Kap. VII). Auf dem Prüfstand steht, wie der Untertitel der Kapitelüberschrift zu erkennen gibt, die „*Theo-logie der Gnade*“ (231). Nicht umsonst rückt dabei die „christologische Dimension der Gnade“ (260 – 280) ins Zentrum der Darlegungen. Treten doch gerade in der Christuswirklichkeit, im Geheimnis der personalen Einung im göttlichen Logos, Grundstruktur und theologischer Ursprungsort aller Gnade sichtbar in Erscheinung. Dies wird um so deutlicher, als es Vf. gelingt, die Akzente einer heilsgeschichtlichen Schau der Inkarnation bei Cajetan (und die damit gewonnene Überwindung einer einseitig essentialen Sicht) eindrucksvoll herauszuarbeiten. Vf. zeigt auf, wie Cajetan im Rahmen dieser heilsgeschichtlichen Betrachtung des Christumysteriums kühnste Formulierungen wagt: Gott werde – in der Annahme einer menschlichen Natur durch den Logos – ein „Teil des Universums“ (265), seiner Gottheit werde zwar keine Vervollkommnung hinzugefügt, wohl aber das „Subsistieren in einer menschlichen Natur“ (ebd.). Insofern könne Cajetan „Gott ein ‚körperliches Sein‘ zuerkennen“ (ebd.). Mit vollem Recht lassen sich diese Aussagen im Sinne einer absoluten, unwiderruflichen Selbstbindung interpretieren: „Gott kann die Welt nicht mehr fallen lassen, ohne sich selbst zu verleugnen“ (267). Verständlich also, daß Cajetan die *gratia unionis* „als Ursprung aller Gnade schlechthin“ (275) bezeichnet. Die Christus gewährte Gnade weist aber sogleich in den Raum der Kirche. Im Begriff der „*gratia capitis*“ ist die ekklesiologische Linie ausgezogen (275 – 280): Die von Gott in Christus als dem Haupt gewährte Gnade ist immer schon gemeinschaftsstiftend, die *communio* der Ecclesia damit zugleich und immer schon christologisch begründet und unterfangen. Eine pneumatologische Fundierung der Gnadenlehre (281 – 292) unterstreicht noch einmal den Charakter der Gnade als von Gott gewährter „Lebensgemeinschaft“ (288), Einwohnung und des schon gegenwärtigen „Anbruch(s) des ewigen Lebens“ (288 f.). Kap. VIII versucht Antwort zu geben auf die Frage, ob und inwieweit Cajetan am Anfang einer Entwicklung steht (oder für eine solche verantwortlich ist), in deren Verlauf Natur und Übernatur voneinander getrennt und entgegen ihrer in der Heilsordnung begründeten faktischen Verknüpfung auseinandergerissen werden. Anhand präziser Auswertung des Quellenbefunds kommt Vf. zu einer wohlfundierten und ausgewogenen Beurteilung der schwierigen Problematik. Demnach steht fest, daß Cajetan nicht anders als Thomas und die gesamte Tradition das Ziel des Menschen in der seine Natur überschreitenden Vereinigung mit

Gott gesehen hat. Der Mensch ist auf die gnadenhafte Vollendung hin angelegt. Unleugbar ist aber, daß Cajetan in seiner begrifflichen Differenzierung über Thomas hinausgeht bzw. begrifflich differenziert, was von Thomas – noch unproblematisiert – zusammengesehen wurde. So erkennt Cajetan ein Streben des Menschen über sich selbst hinaus an, eine ihm natürliche Selbsttranszendenz (305 – 325 f.). Diese kommt schon in einer natürlichen Gotteserkenntnis zur Ruhe. Der Mensch ist jedoch zugleich (in der faktischen Heilsordnung) auf die Erfüllung in der Gnade hingebordnet. Diese übersteigt seine Natur. Deshalb ist sie dem natürlichen Erkennen verschlossen und nun auch begrifflich nicht mehr im Terminus des „desiderium naturale“ angezeigt (der damit problematisch geworden ist). Anders gewendet: „Der Mensch ‚absolut‘ betrachtet hat kein *desiderium naturale* nach der übernatürlichen Gottesschau, weil sie aus seiner Natur als Mensch völlig unableitbar ist; wohl aber besteht diese Sehnsucht im Menschen, insofern er von Gott auf dieses Ziel hingebordnet ist“ (327). Was bei Cajetan nur begrifflich auseinandertritt, hat sich später in der nachfolgenden Diskussion „kontrafaktisch“ (28) zu zwei eigenständigen Bereichen der bloßen Natur und der Übernatur entwickelt. Bei Cajetan selbst spielt der Begriff der „*natura pura*“ noch keine Rolle (314). Entsprechend existiert für ihn auch kein Eigenbereich einer solch „reinen“ Natur. Mit der Untersuchung der Rechtfertigungslehre Cajetans (Kap. IX) ist zugleich das ökumenische Gespräch eröffnet. Vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit der reformatorischen Position erhalten die Darlegungen ihre besondere Brisanz. Vf. vermag eindrucksvoll darzulegen, wie sich in Cajetans Ausführungen das Bemühen, die katholische Lehre im Anschluß an Thomas präzise und frei von Entstellungen darzubieten, mit einer Aufgeschlossenheit und Einfühlbarkeit gegenüber dem Grundanliegen der Reformation verbindet. Im Mittelpunkt der Diskussion steht, wie man erwarten kann, die Zuordnung bzw. das Zusammenwirken von Gnade und *liberum arbitrium*. Auch für Cajetan gründet die Rechtfertigung ganz und gar im gnädigen Handeln Gottes. Sie ist Geschenk der Gnade. Damit ist jedoch noch nicht die Frage erledigt, wieweit der Mensch mit seinem freien Willen beteiligt ist. Die katholische Antwort darauf lautet nach Cajetan: Die Gnade selbst befreit den Willen zum Vollzug der Umkehr. Diese ist ohne Unterstützung der Gnade nicht denkbar. Unter dem Antrieb der Gnade vollendet sich im Akt solcher Umkehr der freie Wille zur Wesensfreiheit. Doch muß eine „formale Wahlfreiheit“ (360) im Menschen als „anthropologische Grundvoraussetzung vollendeter Freiheit“ (360 f.) statuiert werden. Andernfalls fiele der Mensch als beteiligtes Subjekt aus. Das Rechtfertigungsgeschehen läßt sich demnach von zwei Seiten aus beschreiben: „Betrachtet man Gottes Tun, insofern es wirksame Gnade (*gratia operans*) ist, dann ist der freie Wille deren Wirkung und nicht auf einer Ebene mit ihr zu nennen. Insofern dagegen die Gnade zur mitwirkenden Gnade (*gratia cooperans*) für den befreiten Willen wird, ist dieser selbst Ursprung des Handelns und der Gnade zuzuzählen“ (365). Cajetans Rechtfertigungslehre mündet ein in eine an Thomas anschließende Betrachtung über die Freundschaft zwischen Gott und Mensch. Der personale Charakter des mit der Rechtfertigung beschriebenen Geschehens läßt sich damit nicht mehr übersehen. Kap. X erschließt Cajetans „Gnadenlehre als theologische Anthropologie“ (424). Sozusagen auf dem Höhepunkt ihrer Untersuchung stellt Vf. die „*causa Lutheri*“ vor (Kap. XI). Cajetan und Luther werden, ausgehend von den entscheidenden Kontroverspunkten des Augsburger Verhórs von 1518, miteinander ins Gespräch gebracht. Zu den Themenkomplexen Beichte, Heilsgewißheit, Ablass und Kirche – Papstamt werden die Positionen beider einander konfrontiert. Dabei zeigt sich immer wieder, daß insbesondere der Glaubensbegriff und das Kirchenverständnis in die Kontroverse führen (die im ökumenischen Gespräch bis heute nicht aufgearbeitet ist). Luther hatte im Kampf gegen eine zur Werkgerechtigkeit entartete spätmittelalterliche Frömmigkeitspraxis in seiner *Sola-fides*-Lehre einen Glauben urgirt, der sich im festen Vertrauen der Heilszusage Gottes selbst versichert. Der so verstandene Glaube gilt ihm als „Vorbedingung“ (470) der Rechtfertigung. Hier setzt Cajetans Kritik ein: Luther setze an die Stelle der alten „*opera*“ ein neues Werk (456. 473), eben den Glauben, der sich bei ihm zumindest tendenziell in eine psychologisch zu meisternde Selbstvergewisserung hinein auflöse. Der Glaube sei aber, so hält Cajetan entgegen, als *fides infusa* absolut Gottes Geschenk und als solcher nicht mit der „*credulitas*“ als psychologisch herbarer Heilszuversicht identisch (470 ff.). Des weitern zeigt sich, wie Vf. überzeugend darlegt, daß Luther

zugunsten der im Glauben sich vollziehenden Rechtfertigung als eines Vorgangs zwischen Gott und dem gläubigen Subjekt die Bedeutung der Kirche stark relativiert. Diese kommt soweit ins Spiel, als sie eine Funktion im Vorgang der Rechtfertigung wahrnimmt (466). Dem setzt Cajetan ein Kirchenverständnis entgegen, das sich am Begriff der „communicatio“ orientiert. „Im Heiligen Geist wird die Einheit der Kirche begründet, so daß die Gläubigen mit Christus als Haupt zu einem mystischen Leib verbunden sind, in dem Christus sich selbst und sein Heilswirken ganz mitteilt“ (519). Der Glaubensbegriff Cajetans erhält damit einen ekklesiologischen Bezugspunkt. Für Luther verliert die Kirche als sakramental geprägte Institution an Gewicht und wird somit zu einer theologisch zweitrangigen Größe. Mit all dem weist Vf. auf die Tragik einer Entwicklung hin, die darin liegt, daß beide Theologen trotz des im Grunde gleichen Anliegens (nämlich einer von den Verzerrungen der spätscholastisch-nominalistischen Diskussion gereinigten Deutung der Zuordnung von göttlichem und menschlichem Beitrag im Vorgang der Heilsmittelteilung) in der Ausarbeitung ihrer je verschiedenen Denkansätze zu Lösungen kommen, die nicht mehr miteinander vermittelbar erschienen und daher den theologischen Dissenz und die konfessionelle Trennung festschrieben. Indem Vf. darauf hinweist, gibt sie zugleich einen Denkanstoß für das ökumenische Gespräch. Kap. XII bietet einen Ausblick auf die Rezeption der Theologie Cajetans durch das Konzil von Trient und seinen Einfluß auf die Ausbildung der Moraltheologie als eigenständiger theologischer Disziplin. Kap. XIII faßt den Ertrag der Arbeit noch einmal zusammen und zeigt auf, wie in der Theologie Cajetans das für die Neuzeit charakteristische Denken in der Alternative „Gott oder Mensch“, in dem Schöpfer und Geschöpf in ein Konkurrenzverhältnis geraten, zum Vorhinein überholt wird. Gott als Schöpfer und Vollender ist der Ermöglichungsgrund der menschlichen Freiheit. Diese vollendet sich zur Wesensfreiheit in der Hingabe an Gott. Vf. hat mit ihrer Arbeit gezeigt, daß in der Tradition des Thomismus durchaus Lösungsmodelle von theologischem Gewicht bereitliegen, die auch in der modernen Auseinandersetzung Beachtung verdienen und die Mühe einer Entzifferung ihrer sprachlichen und gedanklichen Fremdheit lohnen. In der Gestalt des Kardinals Cajetan ist zudem eine Persönlichkeit von historischem Rang und besonderem geistigen Profil vorgestellt, dessen in der Auseinandersetzung mit der Reformation erwachsene Denkansätze noch heute dem ökumenischen Dialog Anstöße liefern können. So liegt der Wert der Studie nicht zuletzt im Hinweis auf die noch wenig oder kaum ausgeschöpfte ökumenische Fruchtbarkeit des Werkes Cajetans. Erfreulicherweise läßt die Arbeit nicht nur Vertrautheit mit den Quellen und der Literatur sowie methodische Exaktheit erkennen, sondern auch einen tiefen existentiellen Ernst, mit dem Vf. an die Probleme herangeht und sich auf die Suche nach Lösungen begibt.

A. Dahm, Merzig

DREWERMANN, Eugen: Der Krieg und das Christentum – Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1982. 434 Seiten. Kart. 34,- DM.

Das Werk gliedert sich in die Teile: 1. Teil: Der Krieg als Vater aller Dinge – das historische Dilemma, 2. Teil: Der alte und der neue Mensch – das psychologische Dilemma, 3. Teil: Kein Krieg darf sein, aber wenn er sein muß? – die Utopie des Religiösen und das ethische Dilemma, 4. Teil: Den Krieg kann man machen, den Frieden aber kann man nicht machen – die Chance des Religiösen. – Aus der Fülle des auch vom Geschichtlichen her sehr aufschlußreichen Materials sei in besonderer Weise auf den Gedanken „der allmählichen Verinnerlichung als Achse der Religionsgeschichte“ (S. 320) verwiesen. Diese Verinnerlichung spielt im Christentum eine besondere Rolle (S. 322). Auf diesem Hintergrund kommt der Verfasser zum Thema der „inneren Überwindung des Krieges durch die Religion“ (S. 323) und stellt fest: „Damit ist das eigentliche Prinzip einer religiösen Befriedung und Versöhnung des Menschen hinlänglich beschrieben und man darf sagen: gelänge eine solche innere Verwandlung, wie sie die christliche Eucharistiefeyer beabsichtigt und dogmatisch lehrt, so könnte in der Tat das Problem der menschlichen Aggression in vielerlei Hinsicht als lösbar erscheinen . . . Der Krieg wäre dann wirklich mit geistigen Mitteln zu überwinden, er selbst erschiene als etwas Ungeistiges oder, besser, als eine bloße Vorstufe des

Geistes, als etwas an sich Überholtes – zum ersten Mal könnten wir aus dem Kriegsalptraum geistigen Wahnsinns aufwachen und an dem Heilmittel der Unsterblichkeit geistig gesunden“ (S. 323). – Sodann ist unter anderem bedenkenswert, was in dem Abschnitt über „Die Feindschaft des Christentums gegenüber den nichtchristlichen Religionen“ (S. 359 – 368) gesagt wird. Hier wird der Finger auf das gelegt, „was archetypisch alle Menschen miteinander verbindet“ (S. 359) und betont, „daß sie zu sich selbst in ihrer gemeinsamen Wahrheit erst dann werden finden können, wenn sie gemeinsam im Kontakt vor allem mit den außerbiblischen Religionen der Menschheit wieder die unbewußten Quellen jeder wahren Religiosität für sich selbst zurückgewinnen lernen. Erst wenn das Christentum seine Dogmen und Riten als universale und integrale Symbole verstehen lernt, die in den Tiefenschichten der Psyche des Menschen zu allen Zeiten und Zonen archetypisch angelegt sind, wird es zur Einheit mit sich selbst gelangen“ (S. 359 f.). – Von daher kommt der Verfasser zur Erkenntnis: „Es sollte daher die vorrangige Aufgabe aller Religionen sein, ihre gemeinsamen Symbole, Riten und Überzeugungen nicht länger als etwas Trennendes, sondern endlich als etwas über Zeit und Raum hinweg Verbindendes zu verstehen“ (S. 366). – Indirekt klingen hier und da und dort Gedankengänge aus der Alten Kirche, den Vätern und Schriftstellern Justin und Clemens v. A. nach und man ist versucht, bei Hugo Rahner die Gedanken über den Christlichen Humanismus in der Antike und später nachzulesen. Es sind hier ähnliche tragende Gedanken, nur von anderen Menschen in anderen Zeiten gesprochen – aber offenkundig, die grundlegende Wahrheit „überwindet“ alle Verschiedenheit in Zeiten und Menschen.

E. Sauser, Trier.

KIER, Hiltrud – KRINGS, Ulrich: Köln: Die Romanischen Kirchen – Von der Zerstörung zum Wiederaufbau. Bd. 1: Köln: Die Romanischen Kirchen – Von den Anfängen bis zum Zweiten Weltkrieg. Bd. 3: Köln: Die Romanischen Kirchen im Bild – Architektur, Skulptur, Malerei, Graphik, Photographie. Köln: Verlag J. P. Bachem 1984. Bd. 1: 714 Seiten mit 332 Abb. und einem Stadtplan, Pappband. 88, – DM. Bd. 3: 416 Seiten mit 29 Farb- und 863 Schwarzweißbildern, Pappband. 88, – DM.

Der Name vom „Heiligen Köln“, den diese Stadt mit Rom, Jerusalem und Trier im Mittelalter teilte, wirkt sich auch aus im Kranz jener romanischen Kirchen, die nun wieder alle hergestellt erscheinen. Diese Bezeichnung wird aber ebenso gerechtfertigt durch eine Fülle von Stiften, Klöstern und Pfarreien. – In diese große und heilige Welt führen nun Bd. 1 und Bd. 3 ein, während Bd. 2 im Herbst auf den Büchermarkt kommen wird. – Die Fülle des Materials gliedert sich in die Themen: Stift – Kloster – Pfarrei – Zur Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaften im Heiligen Köln; Zur Erforschung des Alltagslebens im mittelalterlichen Köln; Zu den Ausgrabungen unter den Kölner Kirchen; Die Kölner Romanischen Kirchen im Rahmen der europäischen Architektur des Mittelalters und die Kölner Romanischen Kirchen von den Anfängen bis zum Zweiten Weltkrieg. Die Romanischen Kirchen umfassen: Der Alte Dom, St. Andreas, St. Aposteln, St. Cäcilien, St. Georg, St. Gereon, St. Kunibert, St. Maria im Kapitol, St. Maria Lyskirchen, Groß St. Martin, St. Pantaleon, St. Severin, St. Ursula, wie untergegangene Kirchen. – Von Bedeutung erscheint dann weiter das große Kapitel über: „Die Romanischen Kirchen in den abbildenden Künsten.“ – Im Band 3 wird das „Lesen mit Bildern“ (S. X) ermöglicht. Es heißt dazu von H. Kier: „Es beginnt mit den Panoramen der Stadt, die das ganze Spektrum des mittelalterlichen Stadtkunstwerks zeigen . . . So viele Kirchen und Kapellen wie Tage im Jahr soll Köln im Mittelalter besessen haben, wobei allerdings zu Beginn des 19. Jahrhunderts nur noch etwa 150 vorhanden waren, von denen dann ungefähr 120 als Folge der Säkularisation von 1802/03 abgebrochen wurden. Trotzdem ist Köln nach wie vor mit allein zwölf romanischen Kirchen einzigartig. Keine Stadt der Welt birgt in ihrem Altstadtbereich eine solche Fülle so großartiger architektonischer Kostbarkeiten des Mittelalters . . . der Motor für die Errichtung dieser architektonischen Vielfalt war der . . . Reichtum der mittelalterlichen Kölner, die Gründe für die Erhaltung bis heute sind zum Teil gegensätzlicher Natur“ (S. X). – Eigentlich sind es sechzehn Romanische Kirchen, von denen man hier „lesen“ kann. Jedoch: Über vier von ihnen sind wir nur recht spärlich unterrichtet, denn: „Der Alte Dom, Alt St. Heribert, St. Maria ad Gradus und St. Mauritius kennen wir nur noch aus wenigen Abbildungen – ihr Raumerlebnis bleibt uns verwehrt, weil sie abgebrochen oder überbaut sind. Die Diskussion über sie wird immer begrenzt sein dadurch, daß sie nur mehr auf dem Papier vorhanden sind“ (S. XII).

E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

BARTNIK, Czeslaw Stanislaw: Formen der politischen Theologie in Polen. Eichstätter Materialien Band 8. Abteilung Philosophie und Theologie 4. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1986, 159 Seiten, kart. 39,- DM.

BAUDLER, Georg: Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben. Stuttgart: Calwer Verlag, München: Kösel Verlag 1986, 330 Seiten, kart., 38,- DM.

BIBLIOTECA TEOLOGICA GRANADINA Band 21: Miscelanea Augusto Segovia. Granada: Facultad de Teologia 1986, 439 Seiten.

BISER, Eugen: Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung. Graz: Styria Verlag 1986, 348 Seiten, kart., 39,80 DM.

DERWAHL, Karl-Otto: Die Emanzipation des Menschlichen. Eine Verdeutlichung biologischer Grundstrukturen. Gedanken über Wahrheit und Freude, Sünde und Liebe. Frankfurt: Fischer Verlag 1986, 151 Seiten, Pp., 19,80 DM.

DIE EUCHARISTIE IM GESPRÄCH DER KONFESSIONEN. Ein Beitrag zur Rezeption des Dokuments „Taufe, Eucharistie und Amt“ (Lima 1982). Hrsg. von der Bistumskommission für ökumenische Fragen, Münster. Bearb. von Miguel Garijo-Guembe, Eugenie Neugebauer und Ilona Riedel-Spangenberg. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker 1986, 304 Seiten, PP.

DIE STRATEGISCHE VERTEIDIGUNGSINITIATIVE IM SPANNUNGSFELD VON POLITIK UND ETHIK. Hrsg. von Franz Furger und Ernst Josef Nagel. Theologie und Frieden Band 3. Köln: Verlag J. P. Bachem 1986, 155 Seiten.

DOLCH, Heimo: Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Gesammelte Aufsätze. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1986, 434 Seiten, kart., 38,- DM.

FREUDE AN DER WEISUNG DES HERRN. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß. Hrsg. von Ernst Haag und Frank-Lothar Hossfeld. Stuttgarter Biblische Beiträge Band 13. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1986, 533 Seiten, kart., 39,- DM.

GERTLER, Thomas SJ: Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des zweiten Vatikanischen Konzils. Erfurter Theologische Studien Band 52. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1986, 436 Seiten.

HÖLLHUBER, Ivo: Aschermittwoch der Theologie. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1985, 116 Seiten, Pp., 29,- DM.

HOPPE, Thomas: Friedenspolitik mit militärischen Mitteln. Eine ethische Analyse strategischer Ansätze. Theologie und Frieden Band 1. Köln: Verlag J. P. Bachem 1986, 319 Seiten.

JERGER, Günter: Evangelium des Alten Testaments. Die Grundbotschaft des Propheten Deuteronomas in ihrer Bedeutung für den Religionsunterricht. Stuttgarter Biblische Beiträge Band 14. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1986, 469 Seiten, kart., 39,- DM.

- KATHOLISCHE THEOLOGEN DER REFORMATIONENZEIT. 3. Mit Beiträgen von Remigius Bäumer, Karlheinz Diez, Peter Fabisch, Ulrich Horst, Erwin Iserloh, Vinzenz Pfnür und Ernst Walter Zeeden. Hrsg. von Erwin Iserloh. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Heft 46. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1986, 102 Seiten, kart., 24,- DM.
- KLIESCH, Klaus: Apostelgeschichte. Stuttgarter Kleiner Kommentar. Neues Testament Band 5. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1986, 168 Seiten, 19,80 DM.
- KÜCHLER, Max: Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum. Novum Testamentum et Orbis Antiquus Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag 1986, 543 Seiten, geb., 98,- Fr.
- LAKEBRINK, Bernhard: Die Wahrheit in Bedrängnis. Kardinal Siri und der neue Glaube. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1986, 184 Seiten, Pp., 24,- DM.
- LANG, Friedrich: Die Briefe an die Korinther. Das Neue Testament Deutsch Band 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 384 Seiten, kart., 48,- DM.
- LEHRVERURTEILUNGEN – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg. Dialog der Kirchen Band 4. Freiburg: Herder Verlag 1986, 200 Seiten, Pp., 28,- DM.
- LOTZ, Johann Baptist: Geschichtlicher Wandel und unwandelbare Wahrheit. Salzburg: Otto Müller Verlag 1986, 182 Seiten, br., 52,60 DM.
- NAGEL, Ernst Josef: Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage. Theologie und Frieden Band 2. Köln: Verlag J. P. Bachem 1986, 160 Seiten.
- PAPST JOHANNES PAUL II.: Enzyklika über den Heiligen Geist. Dominum et vivificantem. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1986, 88 Seiten, Pp., 5,80 DM.
- RICKAUER, Hans-Christian: Rechtfertigung und Heil. Die Vermittlung von Glaube und Heils-handeln in der Auseinandersetzung mit der reformatorischen Lehre bei Konrad Klinge (1483/84 – 1556). Erfurter Theologische Studien Band 53. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1986, 280 Seiten, kart.
- SEELE. Problembegriff christlicher Eschatologie. Hrsg. von Wilhelm Breuning. Quaestiones disputatae Band 106. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag 1986, 224 Seiten, kart., 48,- DM.
- SIEBEL, Wigand: Der Heilige Geist als Relation. Eine soziale Trinitätslehre. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1986, 100 Seiten, Ln., 28,- DM.
- THÜSING, Wilhelm: Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie. Band I: Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik. Neutestamentliche Abhandlungen Neue Folge Band 1/I. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1986, 307 Seiten, Ln., 48,- DM.
- WALSER, P. Gaudentius OFMCap.: Dreimal zum Tod verurteilt. Dr. Carl Lampert, Ein Glaubenszeuge für Christus. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1985, 112 Seiten, Pp., 9,90 DM.
- WEIS, Christian: Begnadet, besessen oder was sonst? Okkultismus und christlicher Glaube. Salzburg: Otto Müller Verlag 1986, 164 Seiten, br., 39,30 DM.

SOPHIA · Quellen östlicher Theologie

Herausgegeben von Julius Tyciak † und Wilhelm Nyssen

- Bd. 19: **Thon, Nikolaus R.:** Ikone und Liturgie. Eine Einführung zum Wesensgrund orthodoxen Glaubenslebens. 1979. 294 S., 8°, kt. 3-7902-1403-5 **39,80 DM**
- Bd. 23: **Thon, Nikolaus:** Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche. M. e. Vorwort des russisch-orthodoxen Bischofs Longin von Düsseldorf. 1983. 628 S., 12,2 x 19,3 cm, kt. 3-7902-1409-4 **69, – DM**
- Bd. 24: **Evagrius Pontikos:** Briefe aus der Wüste. Übersetzt von **Gabriel Bunge**. 1986. 432 S., 19,5 x 12 cm, kt. 3-7902-1410-8 **62, – DM**
- Bd. 25: **Heiser, Lothar:** Taufe in der orthodoxen Kirche – Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter. 1987, 352 S., mit 32 vierfarbigen Bildtafeln, 16,2 x 19 cm, 3-7902-1411-6 **60, – DM**

Weitere Reihen:

Trierer Theologische Studien

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
bisher 43 Bände

Nachkonziliare Dokumentation

bisher 58 Bände

Dokumente des II. Vatikanischen Konzils

Konzilstexte – deutsch

Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht

Herausgegeben von Heribert Schmitz

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Mainz. Vierteljährlich.

Bitte Sonderprospekt und Gesamtverzeichnis anfordern



Paulinus-Verlag · Trier · Postfach 30 40

Dr. Heiner Martini

Der Krebs in der Reuse

Nikolaus von Kues

1986, 7 Abbildungen,
2 Karten, 227 Seiten,
Leinen mit Schutzumschlag
ISBN 3-87760-072-7

34, – DM

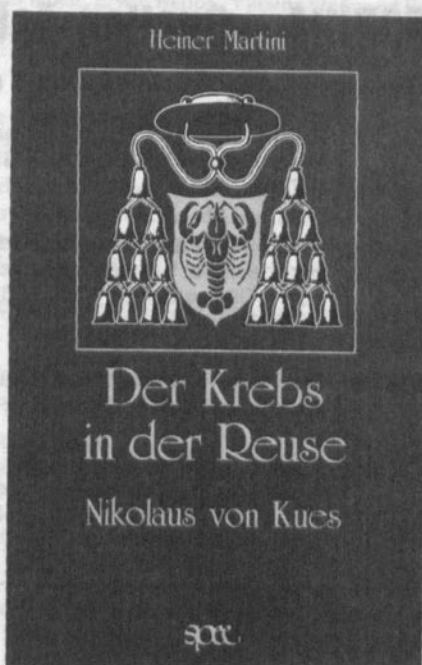
Im Wechsel von biographischem Report, erlebter Rede, Dialog, Zitat und Dokumentation läßt der Autor die Gestalt eines universalen Denkers erstehen, der „Pfortner der Neuzeit“ genannt wird.

Aus dem Inhalt

Die frühen Jahre · Sturmnacht auf See · Denkend und schreibend · Zum Ineinsfallen der Gegensätze · Denken im Weiten, Schreiben im Reiten · Zwischen Krieg und Frieden · Der Bischof von Brixen · Der Kardinal in der Klausur von Andraz · Pläne zur Kirchenreform · Der Kongreß in Mantua · Bruneck: eine letzte Schlacht · Zwischen Rom und Orvieto · Zum Gipfel der Schau

Bitte Sonderprospekt und Gesamtverzeichnis anfordern

spee SPEE-VERLAG TRIER · Postfach 30 40



Ein sinnvolles Buchgeschenk zu Ostern und zur Erstkommunion

Deshalb gleich bestellen!

**Geschichten von der
heiligen Messe**

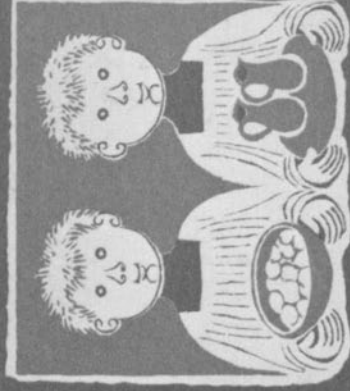
von Josef Quadflieg
mit Zeichnungen
von Georg Stein
64 Seiten, Pappband,
12,80 DM

Kinder lernen durch
unterhaltsame Geschichten,
an der heiligen Messe
teilzunehmen.



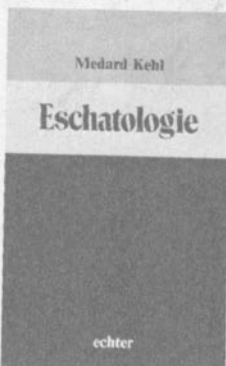
**Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier**

Josef Quadflieg



**Geschichten
von der
heiligen Messe**

Neue Grundlagenwerke



Medard Kehl
Eschatologie

370 Seiten. Broschur, DM 34,-. ISBN 3-429-01020-9.
Pappband, DM 46,-. ISBN 3-429-01033-0

In diesem grundlegenden Dogmatiklehrwerk für Theologiestudenten, Seelsorger und Religionslehrer untersucht der Frankfurter Theologieprofessor Medard Kehl die Gegenwartsformen, das heute relevante Umfeld und den geschichtlichen Grund christlicher Hoffnung. Da werden Fragen angeschnitten wie: Was kommt nach dem Tod? Was heißen Auferstehung und Vollendung der Welt? Gibt es eine Seelenwanderung? Gibt es einen Himmel und eine Hölle? „Sehr ansprechend ist der Aufbau dieses Lehrbuches... Ganz einfach ist die Lektüre dieser Eschatologie nicht. Aber für den, der mit Interesse einmal etwas tiefer in ein theologisches Thema von großer Aktualität eindringen will, ist dies ein empfehlenswertes Buch.“
Bayerischer Rundfunk, München

Peter Knauer

Unseren Glauben verstehen

248 Seiten. Broschur, DM 19,80.

ISBN 3-429-00987-1

„Knauer gelingt eine verblüffend einfache, überzeugende und hilfreiche Interpretation der Glaubensaussagen im Gesamtzusammenhang einer ‚Theologie des Wortes Gottes‘... Man merkt diesem Buch an, daß sein Verfasser viel und gern mit Theologiestudenten arbeitet... Die einzelnen Kapitel eigenen sich hervorragend als Grundlage für anspruchsvolle (ökumenische) Glaubensgespräche.“
Walter Schöpsdau, in: Deutsches Pfarrblatt, Darmstadt

Andre Birmele / Thomas Ruster

Arbeitsbuch Ökumene

3 Bände.

Band 1: Bauchen wir die Einheit der Kirche?

80 Seiten. Broschur, DM 12,80.

ISBN 3-429-00973-1

Band 2: Sind wir unseres Heiles Schmied?

Ca. 68 Seiten. Broschur. Ca. DM 11,80.

ISBN 3-429-01061-6

Band 3: Vereint im Glauben - getrennt am Tisch des Herrn?

Ca. 108 Seiten. Broschur, ca. DM 14,80.

ISBN 3-429-01062-4

Dogmengeschichte und katholische Theologie

Herausgegeben von Werner Löser, Karl Lehmann und Matthias Lutz-Bachmann. 536 Seiten, Leinen, DM 48,-. ISBN 3-429-00974-X

„Ein anregendes Lesebuch... Leitlinien, die für das Gespräch in Theologie und Kirche hilfreich sein können.“

Herderkorrespondenz, Freiburg

Der Sonntag

Anspruch - Wirklichkeit - Gestalt. Festschrift für Professor Dr. Baumgartner. Herausgegeben von A. M. Altermatt und Th. Schnitker. 366 Seiten. Gebunden, DM 39,-.

ISBN 3-429-01027-6

Alfons Fischer

Pastoral in Deutschland nach 1945

Band I: Die „Missionarische Bewegung“ 1945 bis 1962. 328 Seiten. Broschur, DM 39,- (unverbindliche Preisempfehlung). Für Bezieher der Zeitschrift „Lebendige Seelsorge“
DM 29,-. ISBN 3-429-00963-4

Band II: Zielgruppen und Zielfelder der Seelsorge 1945-1962. 344 Seiten. Broschur, DM 39,- (unverbindliche Preisempfehlung). Für Bezieher der Zeitschrift „Lebendige Seelsorge“
DM 29,-. ISBN 3-429-01024-1

 **echter**

„echter“-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!



SL 10/10-11

N 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich der
Universität Mainz

Reinhold Weier, Trier
Die Gaben des Heiligen Geistes

Wolfgang Lentzen-Deis, Trier
Glaubensvermittlung

Klaus Reinhardt, Trier
Das Fegfeuer

Christoph Dohmen, Bonn
Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte

Heribert Schützeichel, Trier
Das II. Vaticanum

Hans Kuhn, Lantershofen
Joh 1, 35 – 51

Heft 2
April, Mai, Juni 1987
96. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

INHALT

Reinhold Weier: Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin	85 – 97
Wolfgang Lentzen-Deis: Cusanische Prinzipien der Glaubensvermittlung	98 – 110
Klaus Reinhardt: Das Verständnis des Fegfeuers in der neueren Theologie	111 – 122
Christoph Dohmen: Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte. Anstöße für eine neue Annäherung von Exegese und Systematischer Theologie	123 – 134
Heribert Schützeichel: Die Gnade des II. Vatikanischen Konzils	135 – 148
Kleinerer Beitrag:	
Hans Kuhn: Joh 1, 35 – 51 – Literarkritik und Form	149 – 155
Besprechungen	156 – 164

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. DDr. Reinhold Weier, Kleine Eulenburg 10, D-5500 Trier
 Dr. Wolfgang Lentzen-Deis, Trevererstraße 6, D-5500 Trier
 Msgr. Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier
 Dr. Christoph Dohmen, Limpericherstraße 166, D-5300 Bonn 3
 Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier
 Dr. Hans Kuhn, Burg Lantershofen, D-5482 Grafschaft

Schriftleiter: Prof. Dr. Ernst Haag, Trier; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43, – DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin

Seit der Erneuerung der Liturgie der Firmspendung durch Papst Paul VI. im Jahre 1971 lauten die Worte, mit denen das Sakrament gespendet wird: „N., sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist“¹. Der Heilige Geist ist also die Eine Gabe Gottes.

Im Anschluß an die Spendung der Firmung wird die heilige Messe gefeiert. Zum Schlußsegen kann der Bischof folgendes Gebet sprechen: „Gütiger Gott, stärke und bewahre, was Du in uns gewirkt hast. Erhalte die Gaben des Heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen . . .“ Bei der Spendung der Firmung selber, während der Bischof die Hände über die Firmlinge ausbreitet, bittet er um das, was die Tradition im Anschluß an einen Jesaja-Text die sieben Gaben des Heiligen Geistes genannt hat und was auch Thomas von Aquin damit meint: „Wir bitten Dich, Herr, sende ihnen (diesen Christen, die jetzt die heilige Firmung empfangen wollen), den Heiligen Geist, den Beistand. Gib ihnen den Geist der Weisheit und der Einsicht, des Rates, der Erkenntnis und der Stärke, den Geist der Frömmigkeit und der Gottesfurcht“².

Es wäre naheliegend, bei den Aussagen der Liturgie der Firm-Spendung über den Heiligen Geist und seine Gaben etwas zu verweilen. Jedoch wollen wir sogleich zu der Lehre des Thomas von Aquin übergehen. Sie ist in sich differenziert, so daß wir schon deshalb unsere Zeit für ihn brauchen. Hinzukommt, daß geradezu leidenschaftliche Diskussionen das Umfeld dieser Lehre betreffen. Und darauf müssen wir unbedingt eingehen, wenn nicht alles bloße Historie bleiben soll ohne Anwendung auf die Gegenwart.

Wir wollen zunächst die Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes und ihre Probleme mehr im allgemeinen und übergreifenden Sinn betrachten, sodann (abschließend) die Gaben im einzelnen.

I. Die Bedeutung der Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes

Der Aquinate ordnet das Thema „Gaben des Heiligen Geistes“ dem Thema „Tugenden“ zu. Das ist seine ausdrückliche und am meisten ausgeführte Zuordnung³.

¹ PAUL VI., *Constitutio apostolica de sacramento confirmationis*: AAS 63 (1971) 663. – Die Feier der Firmung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands usw., 1972, n. 12 Gotteslob, n. 52,3.

² Die Feier der Firmung, n. 19 u. 9. – Gotteslob, n. 52,2.

³ THOMAS V. A., S.th., I–II, 68, 1.

Die Hauptsächlichkeit der Verbindung zwischen Gaben und Tugenden wird noch unterstrichen, wenn man die Sentenzen des Petrus Lombardus und den Kommentar des Thomas zu ihnen heranzieht. Der Lombarde behandelt nicht nur umfangsmäßig die Tugenden und die Gaben in etwa gleich, sondern er versteht die Gaben selber als Tugenden. Zum mindesten gilt das in einem groben Sinn, der von bestimmten Differenzierungen einmal absieht⁴.

Dies also ist das umgreifende Rahmen-Thema: Tugenden (Kardinaltugenden und theologische, eingegossene Tugenden) – Gaben.

Von der Liturgie her würden wir eigentlich eine andere Verbindung als Mittelpunkt erwarten: die Gaben des Heiligen Geistes und die Eine Gabe, die der Heilige Geist selber ist. Hat Thomas das nicht gesehen?

Man unterschätzt den Aquinaten, wenn man unterstellt, er habe den Zusammenhang zwischen den Gaben des Heiligen Geistes und dem Heiligen Geist selber aus den Augen verloren. Er bringt ihn freilich auf eine Weise zur Sprache, wie es dem mittelalterlichen Umgang mit der Heiligen Schrift und nicht moderner Exegese entspricht. Er knüpft an die bereits erwähnte Stelle aus dem Propheten Jesaja an, wo es heißt, daß sich der Geist des Herrn auf den Messias niederlassen werde⁵: *Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae, et intellectus, spiritus consilii, et fortitudinis, spiritus scientiae, et pietatis. Et replebit eum spiritus timoris Domini.*

Thomas entnimmt dieser Stelle zusammen mit der Tradition nicht nur die Aufzählung der sieben Gaben, sondern auch ihre Bezeichnung je als *spiritus*, als „Geist“. Das Wort *spiritus* deutet hin auf *spirare*, *inspirare*, hauchen, einhauchen, inspirieren. Daraus folgert er, daß die Gaben hingeordnet sind auf jene Augenblicke, in denen Gott seine Einhauchungen und Einsprechungen an uns ergehen läßt. Sie helfen uns, sie bereitwillig aufzunehmen. Und worin besteht die Hilfe, die unser Herz für Gottes Wort und Offenbarung öffnet? Im lebendigen Wirken des Heiligen Geistes selber, in seinen Antrieben, seinem In-Bewegung-setzen⁶. Die Gaben bezeichnen also, wie wir ganz hineingenommen sind in das gleichsam dialogische Wirken Gottes, so daß wir dann selber aus Liebe und so wie es recht ist, zu handeln vermögen⁷.

Das theologische Thema, das im folgenden zur Sprache kommt, ist daher die Bedeutung und Eigenart göttlicher Einhauchungen und die geistgewirkten Bereitwilligkeiten, sie aufzunehmen. Und dies soll erläutert werden im Hinblick auf die Tugenden. Die Exegese der Jesaja-Stelle tritt dabei völlig zurück. Darum

⁴ PETRUS LOMBARDUS, *Sent.*, I. III, d. 33 u. 34.

⁵ I – II, 68, 7. – Jes 11, 2 f.

⁶ I – II, 68, 2.

⁷ I – II, 68, 8.

geht es nicht, sondern um ein Verständnis der göttlichen Einhauchungen, Offenbarungen und der Bereitschaft des Herzens für sie.

Gleich vermerkt sei hier, daß Thomas keineswegs die Absicht hat, sozusagen ein Sonderthema für auserwählte Christen zu behandeln. Vielmehr legt er in einem eigenen Artikel dar, daß jeder Christ, der im Stande der Gnade lebt, alle Gaben des Heiligen Geistes besitzt⁸. Es geht also um die Eigenart christlichen Lebens überhaupt.

So wie Platon seinerzeit von Volkstugend, δημοσία ἀρετή, gesprochen hatte im Unterschied zu einer Tugend, die dem Adelsstand vorbehalten ist⁹, könnte man hier von δημοσίου δωρεά, von Gaben für das ganze Volk sprechen. Es geht um die besondere, aber zugleich um die alltägliche christliche Existenz.

Halten wir fest: Das Thema „Gaben des Heiligen Geistes“ und das Thema „Tugenden“ gehören zusammen. Nun gehen wir einen Schritt weiter. Von Tugenden kann man nicht sinnvoll sprechen, ohne auch von Vervollkommen, Vollkommenheit, Vollendung und dem Streben danach zu reden. Denn Tugend ist wesentlich Vervollkommen. Das ist ihre Definition (wenn auch nur eine unter mehreren möglichen). Sie ist dauerhafte, bleibende Vervollkommen von Fähigkeiten¹⁰.

Das Thema der Vervollkommen ist ein wichtiges, ja sogar Jahrhunderte hindurch ein geradezu beherrschendes Thema geistlicher, spiritueller, asketischer Theologie. Auch das Vaticanum II hat sich zu ihm bekannt. „Alle Christgläubigen“, so erklären die Konzilsväter als Abschluß und Zusammenfassung einer ausführlichen Darlegung, „sind also zum Streben nach Heiligkeit und ihrem Stand entsprechender Vollkommenheit eingeladen und gehalten“¹¹.

Gleichwohl ist das Streben nach Vollkommenheit in der nachkonziliaren Diskussion um das rechte Verständnis christlicher Existenz ins Zwielficht geraten. In deutlichem Gegensatz zu Lumen Gentium erklärt die Synode der Deutschen Bischöfe von 1975¹²: „(Die durch Jesus angebotene Vergebung) erlöst uns von jener sterilen Überforderung, in die uns ein moralistisch angeschärfter Vollkommenheitswahn hineintreibt, der letztlich jede Freude an

⁸ I – II, 68, 5.

⁹ W. JAEGER, Aristoteles. Grundlage einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923, 250.

¹⁰ I – II, 55, 1: Virtus nominat quamdam potentiae perfectionem. – Vgl. I – II, 56, 1 u. 68, 1.

¹¹ Lumen Gentium, n. 42. – Vgl. das ganze Kapitel 5 der Konstitution.

¹² Synode der Deutschen Bischöfe, 1975, Unsere Hoffnung – Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, I, 5.

konkreter Verantwortung zersetzt. Der christliche Vergebungsgedanke hingegen schenkt gerade Freude an der Verantwortung.“

Zwischenresultat

Das eigentliche Thema der Gaben des Heiligen Geistes sind die göttlichen Einhauchungen, Eingebungen, Inspirationen und die durch die Gnade bewirkte Bereitwilligkeit, auf solche Einhauchungen, Einsprechungen zu hören, auf sie zu antworten, ihnen Folge zu leisten. Sie betreffen also das zutiefst Dialogische unserer christlichen Existenz.

Thomas entfaltet dieses Thema im Zusammenhang mit seiner Tugendlehre. Natürlich-menschliche Tugend, ja sogar Glaube, Hoffnung und Liebe finden ihre Vervollkommenung durch die göttlichen Einsprechungen und die freudige Bereitschaft des Menschen ihnen zu folgen.

Tugendlehre und das Thema des Vollkommenheitsstrebens gehören zusammen. Dieses wird einerseits durch das Vaticanum II den Christen eindringlich ans Herz gelegt. Andererseits warnt die Synode der Bischöfe vor einem Vollkommenheitswahn. Das sind nicht zwei zufällig miteinander in Spannung oder sogar in Gegensatz stehende Aussagen, vielmehr bezeichnen sie die spannungsgeladene Situation geistlicher Theologie der Gegenwart. In der Frage nach dem Vollkommenheitsstreben scheinen sich geradezu die Geister zu scheiden. Wegen des hauptsächlichen Zusammenhangs zwischen der Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes und der Lehre von den Tugenden und Vollkommenheiten wollen wir auf das Vollkommenheitsproblem eingehen. Mir scheint, daß die Lehre von den Geistesgaben hier in mancher Hinsicht Klärung ermöglicht.

1. Die theologische Bedeutung des Vollkommenheitsstrebens und seine Vollendung durch die Gaben des Heiligen Geistes

Da die Tradition durch Jahrhunderte hindurch immer wieder das Vollkommenheitsstreben betont, ist das zu sichtende Material außerordentlich weitläufig. Trotzdem ist nicht allzu schwer, leitende Motive für diese Betonung anzugeben.

Als erstes drängt sich auf die Hochschätzung der Tugendlehre überhaupt¹³. Jedoch wollen wir diesen Punkt an zweiter Stelle behandeln, da theologisch gesehen das folgende Motiv zentraler ist.

¹³ Im Katholischen Katechismus für die Diözese Trier aus dem Jahre 1894 z. B. werden als ein Hauptteil die Gebote Gottes und der Kirche behandelt. Dieser Teil hat seinen Abschluß und seine Krönung in dem Kapitel: „Von der christlichen Tugend und Vollkommenheit“. Im „Grünen Katechismus“ (nach 1950) handelt ebenfalls ein Hauptteil von den Geboten. So weit entsprechen sich die beiden genannten Katechismen. Aber das abschließende Kapitel über Tugend- und Vollkommenheitsstreben fehlt im „Grünen Katechismus“. Im Inhaltsverzeichnis kommt das Wort Tugend nicht vor.

Der Gedanke der Vollendung ist im strengen theologischen Sinn eschatologisch. Unsere christliche Hoffnung ist die Vollendung des ewigen Lebens. So wie für das Reich Gottes gilt, es sei noch nicht verwirklicht und doch schon im Mysterium gegenwärtig, so gilt auch für die ewige Vollendung, daß wir Christen sie hier auf Erden noch nicht erlangt haben, daß uns in der Taufe aber schon der Beginn des Lebens der Vollendung geschenkt ist. Und so sind wir berufen, „de virtute in virtutem“ voranzuschreiten und in der durch die Taufe anfanghaften Heiligung zu wachsen¹⁴.

Das ewige Leben und seine Vollendung besteht in der liebeerfüllten Gottesschau. Sie ist im Leben der Gnade noch nicht möglich, wohl aber kann Gott einen Vorgeschmack, eine gnadenhafte Freude schon auf diesem Pilgerweg schenken, und zwar entsprechend dem liebenden Verbundensein in der Ewigkeit als Verbundenheit der Liebe und des Geistes, das heißt durch die Gnade besonders innigen Gebetes. Die Tradition und so auch Thomas nennt solche Gebetsgnade Beschauung, *contemplatio*. Thomas bezieht sie ausdrücklich auf die ewige Vollendung¹⁵.

Vom Standpunkt unseres Pilgerweges aus erscheint solche Gebetsgnade einerseits als Vorgeschmack ewiger Vollendung, andererseits aber doch auch als eine gewisse Art von Vollendung in sich selber: als Vollendung des Gebetsringens und als Verwirklichung des Weges hin zur Liebe, besonders zur Gottesliebe¹⁶.

Die *contemplatio* ist erfüllt von Liebe. Gleichzeitig ist sie zu verstehen als Versenkung in die Geheimnisse Gottes und Christi, als Erleuchtung hierüber. So wachsen Weisheit, Verständnis der Glaubensgeheimnisse und Verkosten ihres Reichtums. Zugleich wächst auch die Kraft, die irdischen Dinge im Licht des Glaubens recht zu beurteilen und sie besonders im Blick auf unser letztes Ziel zu bewerten, einzuordnen, zu scheiden.

Hier beginnt dann der Zusammenhang mit dem Thema der Gaben des Heiligen Geistes sich abzuzeichnen¹⁷. Bei ihnen geht es ja um göttliche Einhauchungen, die der Mensch in liebender Bereitwilligkeit aufnimmt. Wir beginnen zu erkennen, daß dies ganz nahe verwandt ist mit dem, was die *contemplatio* innerlich belebt; das Wirken Gottes – und die liebende Antwort des Menschen.

¹⁴ Tridentinum, *Decretum de iustificatione*, c. 10: DS 1535. – R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1927, 76 ff. – Thomas bezieht die Gaben des Heiligen Geistes auf die Seligpreisungen der Bergpredigt. Die acht Seligkeiten sind ihrerseits ein gewisser Vorgeschmack der ewigen Seligkeit: I – II, 69, 1 u. 2.

¹⁵ II – II, 180, 4. – GARRIGOU-LAGRANGE, a. a. O., 84.

¹⁶ II – II, 180, 7, ad 1.

¹⁷ GARRIGOU-LAGRANGE, a. a. O., 177 ff.

2. Verbogenes Vollkommenheitsstreben und die Zurechtbiegung dieses Strebens

Trotz der machtvollen Stimme der Tradition zugunsten des Vollkommenheitsstrebens müssen wir zur Kenntnis nehmen, daß es auch besorgte, ja sogar zornige Warnungen davor gibt. Da ist, wie wir gehört haben, von rigorosem, selbstgerechtem und freudlosem Moralismus die Rede, von steriler Überforderung, von einem Wahn und von Zersetzung jeder Freude an konkreter Verantwortung.

Zum Verständnis dieser Attacke lassen wir den eschatologischen Gesichtspunkt beiseite und besinnen uns darauf, daß Vollkommenheitsstreben zunächst ganz einfach Tugendstreben ist. Und Tugendstreben – das muß tatsächlich nicht christlich sein. Das gibt es auch bei den Heiden, nicht zuletzt bei den Griechen, von denen die Theologen des Mittelalters viel gelernt haben. Die Tugend ist ein Habitus, ein „Gehabe“¹⁸, wie die unschöne Übersetzung heißt, das eine Fähigkeit vervollkommnet. Die Tugenden ihrerseits sollen aber auch vervollkommnet werden. Als Christen sagen wir: die Tugenden werden vervollkommnet in der Liebe¹⁹. So wie umgekehrt die einzelnen Tugenden das Wirken der Liebe erleichtern.

An dieser Stelle ist nun etwas innezuhalten. Thomas von Aquin lehrt nämlich, daß die Gaben des Heiligen Geistes die Tugenden vervollkommen.

Wir besitzen die theologischen Tugenden nicht voll und „perfekt“. Durch sie werden wir auf unser übernatürliches Ziel hingeordnet. Wir lieben und erkennen Gott unvollkommen und können nicht ganz die Torheit vermeiden.

Um auf das letzte Ziel wirksam uns zuzubewegen, genügt nicht der Antrieb der Vernunft, auch nicht, wenn sie durch die theologischen Tugenden belebt und getragen wird. Wir bleiben angewiesen auf den Antrieb und die Kraft des Heiligen Geistes. Eben darin bestehen die „Gaben“²⁰. Wir brauchen *immer* diesen Antrieb des Heiligen Geistes zur Vervollkommnung der Tugenden²¹.

¹⁸ Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 11, hrsg. H. M. CHRISTMANN, O. P., Salzburg 1940, 463 u. ö.

¹⁹ Lumen Gentium, n. 40.

²⁰ I – II, 68, 2.

²¹ I – II, 68, 2, ad 2.

Die moralischen Tugenden sind dauernde Ausrichtungen der menschlichen Strebevermögen, und zwar so, daß diese „prompt“ bereit sind, der Vernunft zu gehorchen. Entsprechend sind die Gaben dauernde Bereitschaft, wodurch der Mensch vervollkommenet wird, „prompt“, gern und ohne Zögern dem Heiligen Geist zu gehorchen²².

Und nun zur Ausgangsfrage: Was ist der Sachgrund für die heftige Abwehr des Vollkommenheitsstrebens, wenn dieses doch offenbar soviel Berechtigung an sich hat?

Die Antwort: ein einseitiges, ja verbogenes Tugendverständnis. Wie sich das bilden kann, läßt sich schnell skizzieren.

Wir fragen noch einmal: Was ist Tugend? Gut, Tugend hat es mit Vervollkommenung zu tun. Wir können aber auch einen anderen Punkt nennen, der Tugendhaftigkeit bestimmt: die Tugend hat es zu tun mit einer Mitte zwischen Extremen. *Virtus es in medio*²³. So liegt zum Beispiel die Tugend des Anordnens in einer Mitte zwischen allzu großer Nachgiebigkeit und starrer Unnachgiebigkeit. Oder die Tugend der Tapferkeit ist eine Mitte zwischen Verwegenheit und Feigheit. So scheint also die Tugend wesentlich eine Art von Maßhalten zu sein.

Der Weg des Vollkommenheitsstrebens wird nun weiterhin so beschrieben, daß der Mensch zunächst mit der Reinigung von seinen Fehlern anfangen müsse. Diese Reinigung wird dann oft gezeigt als Weg der Abtötung, als Weg zur Selbstbeherrschung. Die Folge ist, daß tugendhaftes Verhalten dann wesentlich und hauptsächlich als selbstbeherrschtes, maßvolles, wohltemperiertes Verhalten erscheint. Dies auf die Spitze getrieben ist genau das, was der Angriff gegen den „Vollkommenheitswahn“ meint: das einseitige Mühen um Selbstbeherrschung.

Leider läßt sich solche Einseitigkeit durch Berge von asketischer Literatur belegen.

Wir spüren aber, daß hier eine Verzeichnung vorliegt. Sie betrifft das Verständnis der Tugendmitte. Ich gehe auf diesen Punkt ausführlich ein, weil ich der Auffassung bin, daß eine lebendige Wertschätzung der Gaben des Heiligen Geistes und besonders die Offenheit und Wachheit für die göttlichen Eingebungen, um die es ja bei ihnen geht, der Verzerrung des Tugendstrebens gründlich einen Riegel vorschieben und also mithelfen könnte, die Aussagen von Lumen Gentium über das Heiligkeitsstreben zum Leuchten zu bringen.

²² I – II, 68, 3.

²³ I – II, 64, 1: *Virtus moralis in medio consistit*.

Das Suchen der rechten Mitte

Die Fähigkeit, die rechte Mitte zu finden, verlangt Treffsicherheit²⁴. Die Tugend ist *habitus electivus*²⁵, das heißt die Kraft, die Wahl richtig zu treffen. So wie ein Arzt, um einen Kranken zu heilen, die richtige Diät vorschreiben muß: nicht zuviel und nicht zu wenig soll der Kranke essen, und wie der Ringmeister dem Sportler die richtige Diät nennt, so geht es auch in den existentiellen Dingen, wenn der Mensch sein Ziel (besonders auch sein letztes Ziel) erreichen will, um die *richtige* Angabe der Mittel²⁶. Die „Mitte“ ist dabei nicht ein mathematisch-quantitatives Mittel zwischen den Extremen, sondern die Mitte im Sinne des Richtigen, des Zielpunktes *für uns*: im Hinblick auf unsere Eigenart und Situation. Ferner kann es sein, daß dieser Zielpunkt mit einem Extrem geradezu zusammenfällt und daß es keinen Kompromiß gibt. „Mitte“ ist also soviel wie *scopus quoad nos*.

Die Sache hat aber einen Haken. Die richtige Mitte *quoad nos* ist nicht vollständig erkennbar, sondern nur im Sinne einer Konjektur zu ermitteln. Es ist immer möglich, sich in bezug auf die richtige Mitte zu täuschen.

Wie wird dieser Mangel ausgeglichen? Erstens, indem der Wählende sich von einsichtigen und erfahrenen Leuten beraten läßt (oder – so kann man hinzufügen – von jener Institution, die zum Raten da ist: von der Kirche)²⁷. Zweitens. Es kann sein, daß der Wählende durch eine höhere Kraft belehrt wird: durch göttliche Eingebungen, die ihm helfen, das Rechte zu wählen. Hierzu helfen die Gaben des Heiligen Geistes.

Die Wahl der richtigen Mitte hat es also nicht vor allem mit dem Maßhalten zu tun, sondern mit erleuchteter Klugheit, ja mit Weisheit und Einsicht, mit Unterscheidungsvermögen. Es ist sittliche Treffsicherheit, Mündigkeit und zugleich die Fähigkeit, jedem das Seine zu geben, das heißt Gerechtigkeit.

In der Bereitwilligkeit, auf die göttlichen Anregungen zu achten und auf sie zu hören, in der tapferen Ehrfurcht vor Gottes Willen, das heißt im Wirken mit den Gaben des Heiligen Geistes, kommt dies alles zur Verwirklichung, ja zur Vollendung.

²⁴ Thomas erläutert, daß die Tugend, der es um die Rechtheit des Handelns zu tun ist, auf die Mitte als den *Einen* Zielpunkt ausgerichtet sei: *Sicut sanitas vel pulchritudo contingit uno modo, aegritudo autem et turpitudine multis, immo infinitis modis, ita etiam rectitudo operationis uno solo modo contingit; peccatum autem in actione contingit infinitis modis* (In Eth. ad Nic., I, II, lect. 2: *Opera omnia*, Paris 1875, Bd. 25, 307^a). – JAEGER, Aristoteles, 252.

²⁵ In Eth. ad Nic., I, II, lect. 2, 306^a. – ARISTOTELES, Eth. Nic., II, 6: 1106^b – 1107^a.

²⁶ W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Bd. 2, Berlin 1959, 362.

²⁷ In Eth. ad Nic., a. a. O.

Die Zurechtbiegung eines einseitig auf Selbstbeherrschung ausgerichteten Vollkommenheitsstrebens liegt in dem, was die Gaben des Heiligen Geistes bewirken: die Ablenkung von sich selber und Öffnung für Gott, das Hellhörigwerden für ihn, die Bereitwilligkeit für seine Einhauchungen. Die Tugenden finden ihre Vollendung, indem der Mensch sich in Liebe danach sehnt, daß Gott zu ihm spricht, sich ihm gleichsam offenbart.

Von hier aus fällt Licht auf die eindringlichen, zunächst fast überschwenglich klingenden Aussagen des Jean-Pierre de Caussade über die „Hingabe an Gottes Vorsehung“. Wenn man im Auge behält, was die Gaben des Heiligen Geistes in uns wirken, verlieren die Darlegungen de Caussades das Überraschende und sind ins Recht gesetzt.

Im einzelnen führt er aus: Gott offenbart sich täglich in den alltäglichen Geschehnissen. Durch alle Geschöpfe hindurch begegnet uns Gottes Liebe wie durch einen Schleier. Gott wendet sich auf diese Weise unmittelbar an uns. Je im gegenwärtigen Augenblick tut sich der Name Gottes kund und ist sein Reich im Kommen. So ist der Mensch zur Hingabe an Gott berufen. Alles geht darum, daß diese Hingabe eine vollkommene sei²⁸.

Wir könnten auch sagen: das Vollkommenheitsstreben vollendet sich, indem der Mensch den Weg findet zum liebenden und sozusagen dialogischen Verhältnis zu Gott. Dies unterstützt *Lumen Gentium*, wenn es in der *contemplatio* die Kraftquelle für das aktive Wirken der Priester sieht²⁹: „Aus der Fülle der Kontemplation (*ex abundantia contemplationis*) sollen sie ihre *actio* nähren und fördern zur Freude der ganzen Kirche Gottes.“

II. Die Gaben im einzelnen

1. Die Gaben der Weisheit, der Einsicht, des Rates und der Wissenschaft

Die genannten Gaben vollenden die natürliche Einsicht und Klugheit.

Die Gabe der Weisheit³⁰

Die Weisheit schaut auf Gott. Sie ist erleuchtete Erkenntnis Gottes, und zwar so, daß sie im Blick auf Gott zu erfassen sucht, was der rechte Lebensweg ist.

Jeder Christ, der in der Liebe lebt, hat an dieser Gabe wie an allen Gaben, Anteil. Die Liebe ist erleuchtet.

²⁸ J.-P. DE CAUSSADE, *Hingabe an Gottes Vorsehung*, Einsiedeln 1981, 75.

²⁹ *Lumen Gentium*, n. 41.

³⁰ II – II, 45.

Die Gabe der Einsicht (des „Verstandes“, donum intellectus)³¹

Diese Gabe ist auf das engste mit der Gabe der Weisheit verbunden. Sie ist begnadetes Verstehen der Glaubenswahrheiten als Richtschnur für unser Tun³².

Die Weisheit entspricht der siebten Seligpreisung: Selig die Friedensstifter. Friede ist Ruhe der Ordnung. Der Einsicht entspricht die sechste Seligpreisung: Selig die reinen Herzens sind. Die Reinheit des Herzens disponiert für das Sehen Gottes³³.

Die Gabe des Rates³⁴

Thomas betrachtet hier die Verbindung zwischen dem übernatürlichen Verstehen von Gottes Willen und dem klugen Verhalten im Sinne der bloß irdisch-natürlichen Tugend der Klugheit, die es mit der konkreten Gewissensentscheidung zu tun hat. Die Gabe des Rates ist wie die Vermittlung zwischen beiden Bereichen. Im übernatürlichen Denken findet die natürliche Reife des Gewissens ihre Vollendung: die recta ratio agibilium. Der Heilige Geist hilft, das je Bessere zu wählen.

Die Gabe der Wissenschaft³⁵

Bei ihr handelt es sich um das sichere Urteil, wo es um das rechte Unterscheiden geht zwischen dem, was zu glauben ist und dem, was nicht geglaubt werden muß: das gesunde Glaubensempfinden. Diese Gabe betrifft die Sicherheit des Glaubens. Ihr entspricht die dritte Seligpreisung: Selig die Trauernden. Die Gabe der Wissenschaft läßt den Menschen erkennen, welcher Schaden ihm aus den Geschöpfen für sein Heil entstehen kann.

2. Die Gabe der Stärke, der Tapferkeit³⁶

Sie entspricht der natürlichen Tugend der Tapferkeit. Sie ist übernatürliche Festigkeit des Geistes. Die Tapferkeit hat es besonders mit der Festigkeit zu tun in jenen Lagen, in denen es am meisten schwierig ist, sie zu bewahren. Daher steckt in der Tapferkeit immer ein Stück Todesbereitschaft.

Die menschliche Natur ist so geartet, daß wir durchaus Festigkeit erwerben können, um von der Erfüllung des Guten und dem Ertragen der Mühen nicht wegen der damit verbundenen Schwierigkeiten sofort zurückzuschrecken. Eben das gehört zur natürlichen Tugend der Tapferkeit.

³¹ II – II, 8.

³² II – II, 8, 3.

³³ II – II, 45, 6 u. 8, 7.

³⁴ II – II, 52, 2.

³⁵ II – II, 9.

³⁶ II – II, 139.

Über solche Tugend hinaus treibt der Heilige Geist den Menschen an, am Ziel eines begonnenen Werkes auch dann festzuhalten, wenn es seine eigene Kraft übersteigt, dieses Ziel zu erreichen, oder den Gefahren zu entgehen, ihm im Tode zu erliegen. Denn der Heilige Geist führt den Menschen zum ewigen Leben. Dieses ist Ziel aller guten Werke und das letztendliche Entrinnen aus allen Gefahren. Die Zuversicht, dieses Ziel zu erlangen, wird den Gläubigen vom Heiligen Geiste geschenkt. Er verhindert, daß die Furcht sie überwältigt.

Zusammenfassend ist zu sagen. Die (natürliche) Tapferkeit ist jene Tüchtigkeit, die den Geist vervollkommen, um jeglicher Gefahr standzuhalten. Sie reicht aber nicht aus, um die Zuversicht zu geben, jeder Gefahr zu entinnen. Hierzu gehört jene Tapferkeit, die Geschenk des Heiligen Geistes ist.

Der Zusammenhang mit der Gabe des Rates³⁷

Die Gabe der Tapferkeit bezieht sich auf die Tugend der Tapferkeit nicht nur insofern, als diese sich verwirklicht im Ertragen von Gefahren, sondern auch darin, jegliches schwierige Werk zu tun. Hierin wird die Gabe der Tapferkeit geleitet durch die Gabe des Rates, insbesondere, wenn es darum geht, je das bessere Werk zu wählen – jenes, das tiefer dem Willen Gottes entspricht, und auch existentiell der echtere Weg ist.

3. Die Gabe der pietas

Regelmäßig wird pietas mit Frömmigkeit übersetzt. Jedoch ist die Übersetzung ungenau. Ja, sie hindert sogar, das Entscheidende, was diese Gabe für unser christliches Leben bedeutet, herauszustellen. Denn dieses Entscheidende besteht darin, daß sie zur Frömmigkeit (zur Tugend der religio, der Religiosität) noch etwas hinzufügt, was sie erst ganz spezifisch christlich macht – Frömmigkeit gibt es ja doch auch bei Nichtchristen.

Was pietas sei (also die natürliche Tugend der pietas, noch nicht die Gabe), erklärt Thomas freilich gerade im Blick auf die Frömmigkeit³⁸. Diese, die religio, hat es zu tun ganz allgemein mit unserer Beziehung zu Gott. Wir schulden Gott Dank, Lob, Ehre, ja unser ganzes Leben. Er ist unser Schöpfer und Herr. Das ist geradezu Pflicht der Gerechtigkeit, sogar die erste und hauptsächliche ihrer Pflichten. Nach Gott an zweiter Stelle schulden wir unser Leben und das Gute, das wir haben, unseren Eltern und unseren Mitmenschen, unserem Vaterland. Dies bringen wir durch Hochachtung, Dankbarkeit, Gehorsam und vieles andere zum Ausdruck. Das ist pietas. Es ist schwer, ein

³⁷ II – II, 139, 1, ad 3.

³⁸ II – II, 101, 1.

deutsches Wort anzugeben, das den Begriff genau treffen würde. Einerseits handelt es sich um ein Verhältnis, das eine Gerechtigkeitsschuld begründet, anderseits um ein Verhältnis voller Tiefe, Herzlichkeit, Vertrauen.

Die Gabe der pietas betrifft dann doch wieder unser Verhältnis zu Gott. Trotzdem war notwendig, erst zu betrachten, was die pietas ist, wie sie sich auf die Eltern und auf alle Menschen bezieht, denen wir ganz herzlich zugetan sind und sein müssen.

Die Gabe der pietas ist der Antrieb des Heiligen Geistes, in dem unser Herz voller Bereitwilligkeit, Vertrauen und Innigkeit nicht nur auf Gott als unseren Schöpfer und Herrn zugeht, sondern so, wie der Heilige Geist selber auf den Vater bezogen ist: in der Glut der Liebe. Die Gabe der pietas nimmt uns hinein in die Liebesglut des Heiligen Geistes zum Vater, so daß wir mit ihm und in ihm beten: Abba, Vater³⁹. Der Heilige Geist gibt uns die Leichtigkeit und Herzlichkeit, so zu Gott zu beten. Dies und nichts anderes ist die Gabe der „Frömmigkeit“ und eben darin ist sie *christliche* Frömmigkeit. Sie ist Ausdruck unseres gnadenhaften Kindseins gegenüber Gott, unserem Vater, und dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, der zugleich unser Bruder ist.

4. Die Gabe der Furcht des Herrn⁴⁰

Auf unserem Wege zu Gott spielt die Furcht eine grundlegende Rolle. Das ist sofort klar, wenn wir bedenken, daß dieser Weg immer auch Weg der Buße ist. Dann geht uns auf, daß die verschiedenen Stufen der Furcht anzeigen, wo wir auf dem Weg zu Gott stehen, oder auch wie weit entfernt wir von ihm sind. Am wichtigsten ist die Unterscheidung zwischen der knechtischen Furcht und der kindlichen Furcht. Es ist eine Aufgabe, die das Ganze des christlichen Lebens betrifft, von der knechtischen zur kindlichen Furcht hinzufinden.

Hier muß nun ein weiterer Punkt beachtet werden. Es besteht eine innere Nähe zwischen Furcht und Hoffnung. (Wir sagen: ein Mensch schwankt zwischen Furcht und Hoffnung.) Der Heilige Geist hilft uns, die rechte, feste Hoffnung zu erlangen, die in sich immer noch einen Funken von Furcht, von kindlicher Furcht enthält. Was ist solche geistgewirkte Verbindung von Hoffnung und Furcht? Es ist ein Stück Weisheit. Der Anfang der Weisheit. In der Liebe reift die Furcht, die kindliche Furcht, mehr und mehr zur Ehrfurcht.

Der Christ soll mit ganz sicherer Hoffnung, aber doch nicht ohne *alle* Furcht dem ewigen Leben entgegengehen. Die Furcht als Gabe des Heiligen Geistes ist ein Zurückschrecken vor der Sünde⁴¹.

³⁹ II – II, 121, 1. – Röm 8, 15; Gal 4, 6.

⁴⁰ II – II, 19.

⁴¹ II – II, 19, 10 u. 11.

Zum *Schluß* unserer Überlegungen ergeben sich die folgenden Leitgedanken. Die Tugenden und die Gaben des Heiligen Geistes sind nichts sozusagen in sich Ruhendes, sondern sie sind eine beständige wache Hinordnung auf göttliche Einsprechungen. Christliches Leben geschieht ganz tief und innerlich im Gespräch mit Gott. – Die Gaben des Heiligen Geistes schärfen unseren Blick dafür, daß Tugend nicht an erster Stelle Selbstbeherrschung ist, sondern weit eher übernatürliche Sicherheit und Reife, den richtigen Weg zu finden. – Schließlich zeigen die Gaben des Heiligen Geistes, wie christliches Leben, auch aktives Leben, zugleich das Moment des Kontemplativen in sich trägt.

Cusanische Prinzipien der Glaubensvermittlung

Vorbemerkung zur Edition der „Sermones“ des Nikolaus von Kues

Die „Sermones“ des Nikolaus von Kues, d. h. seine Entwürfe und Materialsammlungen für etwa 300 Predigten, werden in der von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in Auftrag gegebenen, im Verlag Meiner, Hamburg, erscheinenden Gesamtausgabe der Werke in den Bänden XVI – XIX veröffentlicht. Inzwischen liegt mit Band XVI und dem ersten Faszikel des Bandes XVII eine kritische Edition des ersten Abschnitts dieses Predigtwerks im Zeitraum von 1430 bis 1444 vor.

Dem Direktor des Instituts der Cusanus-Gesellschaft für Cusanus-Forschung, Rudolf Haubst, und seinen Mitarbeitern Martin Bodewig, Werner Krämer und Hermann Schnarr ist für den umfangreichen kritischen Apparat zu danken, der neben Informationen über Textgestaltung und Quellenanalyse auch Hinweise auf die geistesgeschichtliche Einordnung, auf Parallelen aus dem Schrifttum des Cusanus und auf Literatur zum Inhalt der Predigten bietet. Gegenüber Josef Kochs verdienstlichem „Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten“¹ weist die neue Ausgabe beträchtliche Neudatierungen und Umstellungen auf, die sich auf eingehende Untersuchungen des Autographs und inhaltliche Indizien stützen².

Besonderes Interesse dürfte in Band XVI der Fasciculus 4 finden, in dem außer der Vater-unser-Erklärung die beiden großen Augsburger Predigten zu Weihnachten und Neujahr 1440/41 enthalten sind. Wie R. Haubst in den Vorbemerkungen erwähnt, markieren diese drei Stücke eine neue Phase innerhalb der gedanklichen Entwicklung des Cusanus zwischen *De docta ignorantia* und der mit *De Deo abscondito* einsetzenden *Opuscula*-Reihe. Nikolaus beginnt hier, in der Gotteslehre und Christologie von einer „menschlichen Selbsterfahrung“ auszugehen, um von dieser her zu einem existentiellen Sinnverständnis der zentralen Glaubensinhalte des Christentums hinzuführen. Auch die in Fasciculus 1 von Band XVII abgedruckten *Sermones* XXVII – XXXIX erschließen in ähnlicher „manuduktorischer“ Weise die Menschwerdung des Sohnes Gottes (XXX), das Verständnis des erlösenden Leidens (XXVII; XXXI – XXXV), der Auferstehung Jesu (XXXVI), das

¹ Cusanus-Texte I, 7, Heidelberg 1942.

² Vgl. die Rezension zu Band XVI, Fasciculus 4 von K. REINHARDT, in: TThZ 95 (1986), 147 f.

Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes (XXXVIII) und das Wirken des Heiligen Geistes (XXXVII). Daß diese veränderte Sichtweise gerade in den Predigtenwörtern erkennbar wird, könnte darauf beruhen, daß die Absicht der Glaubensvermittlung einen nicht unerheblichen Einfluß auf das cusanische Denken ausgeübt hat.

Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, die gnoseologischen Prinzipien, von denen die Predigten des Cusanus in diesem Abschnitt seines Denkens geprägt sind, herauszustellen, auch im Blick auf die Bedeutung, die sie für eine Glaubensdidaktik in unseren Tagen gewinnen könnten.

1. Die glaubensdidaktische Grundregel der „docta ignorantia“

Die Regel des „belehrten Nicht-Wissens“, die Cusanus auf seiner Seereise von Byzanz nach Italien (1437) wie in einem Damaskuserlebnis aufgegangen war³ und die er in seinem ersten großen spekulativen Werk „De docta ignorantia“ (1440) entwickelt hat, spielt in den Sermones XXII–XXV eine grundlegende Rolle.

In der Weihnachtspredigt „Dies sanctificatus“ (1440), die von der „dreifachen Geburt Christi“ handelt, führt Nikolaus im ersten Teil über die ewige Zeugung des Gottessohnes aus, daß Gott allen Sinn und Verstand übersteigt und nur durch den Glauben erreicht wird⁴. Im Hinblick auf die „zweite Geburt“ in der Menschwerdung des Sohnes gilt für uns, die wir „mit unseren Augen und in vom Sinnlichen ausgehenden Betrachtungen die Unterschiede nur nach Art von Zeitabständen ins Auge fassen können, daß Christus, insofern er Mensch ist, in der Zeit nach Abraham und anderen geboren erscheint. Als Gott hingegen, der über aller Zeit existiert, ist er gleichsam der Ursprung und das Haupt der ganzen Schöpfung“⁵. Die „dritte Geburt“, in der die Gläubigen in Christus zu „Söhnen Gottes“ wiedergeboren werden, erfordert demgemäß, daß der Mensch seine „geistige Überheblichkeit (praesumptio)“ ablegt, „fromme Hingabe (devotio) anzieht“ und „in Einfalt und Lauterkeit des Herzens“ Christus erwählt⁶.

Die Neujahrspredigt „Domine in lumine vultus tui“ (1441), die zu den Gottesnamen und zum Namen Jesus hinführen will, geht davon aus, daß keine unserer Bezeichnungen auf Gott zutreffen kann⁷. Der eigentliche Name Gottes,

³ Vgl. De docta ignorantia, Epistula auctoris ad Dominum Julianum Cardinalem.

⁴ Vgl. Sermo XXII, N. 7, Z. 3 f.

⁵ A. a. O., N. 34, Z. 1 – 8; vgl. Sermo XXVII, N. 2, Z. 31 – 35.

⁶ Vgl. a. a. O., N. 42, Z. 4 – 8.

⁷ Vgl. Sermo XXIII, N. 28, Z. 5 – 7.

der dem, was er bezeichnet gleich ist, ist der Sohn als der „Name des Vaters“; denn er ist „das Bild, der Abglanz, die unendliche Gleichheit des Vaters“⁸. Die adäquate Benennung dieses göttlichen Namens ist keinem Geschöpf möglich⁹.

Von dieser Regel der „docta ignorantia“ ist auch die Vater-unser-Auslegung „Jhesus in eyner allerdemutlichsten Menschheit“ (1441) geprägt: „Denn gleich wie die Gottheit in der Menschheit Christi verborgen lag, ist auch alle begreifbare Weisheit in den einfachen Worten der Lehre Christi verborgen, die niemand auf dieser Erde ganz ergründen kann“¹⁰.

Das „Nicht-Wissen“, das Cusanus bei seiner Glaubensverkündigung bewußt macht, ist freilich nicht agnostizistisch gemeint. Denn die Existenz Gottes wird in seinen Predigten wie in seinen anderen Werken nirgends auch nur methodisch bezweifelt oder problematisiert. Gott ist im Gegenteil die sicherste, notwendige Voraussetzung, von der alles abhängt, die auch „die Heiden nicht geleugnet haben“¹¹. Doch die „allereinfachste Ewigkeit und größte Ursache“ läßt sich nicht mit solchen Kategorien erfassen, die dem Bereich des Vielen und Gegensätzlichen entnommen sind. Selbst Begriffe wie „Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte sagen Andersheit, Gegensatz und begriffliche Unterscheidung aus“. Wollte man sie auf Gott anwenden, spräche man ihm die Gegensätze zu und trüge Vielfalt und Andersheit in Gott hinein. Deshalb ist die Aussage der Verneinung wahrer, „da sie zum Ausdruck bringt, daß Gott nicht etwas ist, das seinen Gegensatz hat, sondern unendlich weit „jede Gegensätzlichkeit übersteigt“¹².

So bleibt gültig, „daß Gott nicht mit dem Verstand (ratio), noch mit der Einbildungskraft (imaginatio), noch mit der Sinneswahrnehmung (sensus) erreicht wird“¹³.

2. Das Prinzip der „coincidentia oppositorum“

Die Unterscheidung dieser drei Erkenntniskräfte im Menschen weist auf gnoseologische Überlegungen hin, die Cusanus wohl in der Zeit der Abfassung dieser Predigten angestellt und in seinem Werk „De coniecturis“ (1442/43)

⁸ A. a. O., N. 20, Z. 7 f.

⁹ Da der Name Gottes nicht genau benannt werden kann, gibt es nach Cusanus auch für kein Ding der Welt einen präzisen Namen, der sein Wesen treffen würde. Vgl. a. a. O., N. 32 f.

¹⁰ Sermo XXIV, N. 1, Z. 5–9.

¹¹ Sermo XXII, N. 8, Z. 2 f.

¹² A. a. O., N. 10, Z. 12. 19.

¹³ A. a. O., N. 7, Z. 1–3.

ausführlich dargelegt hat. Darin hebt er von der Sinneswahrnehmung, der Einbildungskraft und dem Verstand noch eine höhere Fähigkeit des menschlichen Geistes ab, die er Vernunft-Einsicht („intellectus“, „intelligentia“) nennt.

Menschliches Erkennen ist nach De coniecturis ein komplexer, stufenförmiger Vorgang, der alle Kräfte des Menschen ins Spiel bringt, die sich in einem Absteigen (descensus) und Aufsteigen (ascensus) wechselseitig bedingen und durchwirken¹⁴. Der „intellectus“ vermag sich nur selbst zu vollziehen, indem er in den „sensus“ absteigt, wodurch zugleich ein Aufstieg des Sinnes in die Vernunft stattfindet. Die Verwunderung (admiratio) der Vernunft über die Sinnenwelt weckt die Kraft der „ratio“, die die konfusen Mannigfaltigkeiten des sinnlich Wahrgenommenen zu höheren Einheiten zusammenfaßt. Das diskursive Denken der „ratio“ lebt vom Unterscheiden und Auseinanderhalten von Gegensätzen nach dem logischen Grundatz des zu vermeidenden Widerspruchs. Die „ratio“ ist die produktive Kraft des menschlichen Geistes, welche die Begriffe und Namen hervorbringt, mit deren Hilfe der Mensch die Wahrheit zu erkennen sucht, ohne sie je ganz und präzise erfassen zu können. In der Weise der „ratio“, die das von den Sinnen Dargebotene in viele, verschiedene und voneinander getrennte begriffliche Einheiten faßt, ist aber eine Hinführung zur absoluten Wahrheit nicht möglich. Deshalb geht Cusanus einen Weg, der das Verstandesdenken umkehrt. Wenn sich der menschliche Geist auf sein Denken selbst zurückwendet und nach der Voraussetzung fragt, aufgrund derer Widersprüchliches überhaupt auseinandergehalten und als solches erkannt werden kann, eröffnet sich eine überterminale, nicht-wissende Erkenntnisart. Er stößt auf die Einsicht, daß der erste und notwendige Gegenstand des Denkens die absolute und unendliche Einheit ist, die jenseits aller Gegensätze, sogar jenseits des fundamentalen Gegensatzes von Sein und Nichtsein liegen muß. Der Mensch kann den Urgrund Gott nicht als nicht-seiend denken. Denn „ob er ihn für seiend oder nichtseiend in den Blick faßt, er bejaht damit, daß er ist“. Als die Wahrheit ist Gott nämlich „über aller Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit (contradictio)“¹⁵ und in jedem Denken nicht als ein Ergebnis, sondern als seinen Vollzug allererst ermöglichend, als Grund und Ziel immer schon anwesend.

Die Logik des zu vermeidenden Widerspruchs wird in dieser nicht mehr „wissenden“ Erkenntnis überstiegen vom Prinzip des „Ineinsfalls der Gegen-

¹⁴ Dazu und zum folgenden vgl. KARL BORMANN, Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues, in: R. HAUBST (Hrsg.), Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems (MFCG 11), Mainz 1975, 73 – 79.

¹⁵ Vgl. bes. Sermo XXII, N. 9, Z. 1 – 10.

sätze¹⁶. Ontologisch entspricht dem das Prinzip der „Einfaltung“ (complicatio) aller Dinge im „einfachsten Ursprung, der in seiner Unendlichkeit alles einfaltet, da er so die Gerechtigkeit ist wie auch die Wahrheit und der Friede und alles, was im Himmel und auf Erden Vollkommenheit bedeutet. Denn er ist die Vollkommenheit selbst, an der alle Vollkommenheiten teilhaben“¹⁷.

3. Der „Aufstieg“ (ascensus) zum einen und dreifaltigen Gott

Erst im Eingeständnis und in der Reflexion auf sein „Nicht-Wissen“ eröffnet sich dem menschlichen Geist die Möglichkeit eines „Aufstiegs“ zu Gott als der das rationale Denken letztlich begründenden und tragenden absoluten Einheit. Diese Erkenntnis geschieht in einer „überaus tiefgründigen Einsicht“ (subtilissimo intellectu)¹⁸; sie ist ein „Schauen“ (intueri)¹⁹, in dem Gott als die „absolute Seiendheit“ (ipsa entitas) und die „unendliche Form des Seins“ (infinita essendi forma), als der ewige Ursprung, der vor allem ist, als die Mitte, in der alles ist, und als das Ziel, auf das hin alles ist, in den Blick kommt. Dabei darf indes nicht vergessen werden, daß auch dieses Schauen unter der Regel des „belehrten Nicht-Wissens“ bleibt²⁰. Cusanus führt zu dieser gläubigen Schau hin, indem er zu einer Umkehr von der setzenden Einstellung der „ratio“ zu einer empfangenden Haltung des „intellectus“ anleitet.

Dem gleichen, von platonischem Denken inspirierten Weg folgt Nikolaus auf das Geheimnis des „drei-einen“ Gottes hin. Die „Drei-Einheit“ (triunitas) übersteigt nämlich das rationale Denken auch darin, daß dieses Einheit nur im Gegensatz zu Vielheit begreifen kann. Denn wie der menschliche Geist „hinter“ oder „über“ dem vielheitlichen Verstandesdenken die absolute Einheit als die Voraussetzung der Vielheit zu schauen vermag, so ist er sich nach Nikolaus auch einer absoluten Gleichheit (aequalitas) als der Voraussetzung aller Ungleichheit in der Welt sowie einer absoluten Verknüpfung (conexio) als der Voraussetzung aller Getrenntheit bewußt. In einer rational nicht begreiflichen Weise versteht er so die unendliche Einheit und mit dieser eine unendliche Gleichheit und unendliche Verknüpfung und damit Gott als einfach und dreieins zugleich²¹. Den Aufstieg zum drei-einen Gott beschreibt eindrucksvoll folgende zusammenfassende Auslegung der ersten drei Artikel des Vaterunsers:

„Nun merke noch . . ., wie du von dieser Welt dich zu Gott hinwenden sollst. Du findest zum ersten auf diesem Erdreich viele Dinge: Sterne, Tiere,

¹⁶ Vgl. bes. De docta ignorantia I, 4.

¹⁷ Sermo XXII, N. 10, Z. 27–31.

¹⁸ Sermo XXII, N. 14, Z. 1.

¹⁹ A. a. O., N. 19, Z. 4.

²⁰ Vgl. a. a. O., N. 14, Z. 1–9.

²¹ Vgl. Sermo XXII, N. 17; XXIII, N. 7–17, Z. 15.

Bäume usw. Dann siehst du, daß sie sehr ungleich sind – ein Stern ist einem Tier ungleich und ein Tier einem Baum –, und daß kein Ding dem anderen gleich ist. Danach siehst du, daß alle Dinge gesondert und geteilt sind: die Sterne da oben, die Erde hier unten, die Fische im Wasser, die Vögel in der Luft. Und eins ist je geteilt von dem anderen.

Die drei Dinge findet ein jeglicher Mensch wohl auf diesem Erdreich: viel, ungleich und gesondert. Und aus ‚Vielem‘ kommt ‚Ungleich‘ und aus ihnen beiden folgt ‚Gesondert‘. Willst du nun zu Gott kommen, erkenne den Ursprung von ‚Viel‘: das ist ‚eins‘. Da nun viele in Einem vereinigt sind als in ihrem Ursprung, so kehre dich von vielen zu Einem. So darfst du sprechen Vater unser, du bist in den Himmeln.

Danach merke, wo ungleich gleich ist: das ist in Gottes Sohn. Darum kehre dich von Ungleichem und Unrechtem zu dem Gleichen und Rechten. So kehrst du dich zu Gottes Sohn und darfst wohl bitten Geheiligt werde dein Name!

Danach merke, wo alle Teilung und Sonderung vereinigt ist: das ist in dem wahren Frieden, das ist in dem Heiligen Geist. Darum kehre doch von aller Sonderung der Sünden, die da trennend ist zwischen dir und Gott und deinem Nächsten – es sei in Zorn oder Haß – zu der Vereinigung der Liebe und des Friedens. So kannst du wohl bitten: Zukomme uns dein Reich!“²²

Dieser „Aufstieg“ zum drei-einen Gott ist aber nicht als eine Art Gottesbeweis zu verstehen. Solche Erkenntnis ist dem Menschen nicht aus eigener Kraft möglich, sondern nur aufgrund eines den „intellectus“ erleuchtenden Sich-Zeigens Gottes, d. h. auf dem Weg und im Lichte des Glaubens²³.

4. Hinführung zu Jesus Christus

4.1. Kosmologisch-anthropologische Argumentation

Die Selbstmitteilung Gottes, die den menschlichen Geist erleuchtet und ihm eine Erkenntnis ermöglicht, die sein Naturvermögen allein übersteigt, hat ihren Grund in der Menschwerdung Jesu Christi.

Im zweiten Teil von Sermo XXII (31 – 41)²⁴ führt Cusanus hin zu dieser „zweiten Geburt“ des Gottessohnes. Die Argumentation hat große Ähnlichkeit

²² Sermo XXIV, N. 18 (Übersetzung nach WOLFGANG JUNGANDREAS, in: Nikolaus von Kues, Textauswahl in deutscher Übersetzung, 2. Die Vaterunser-Erklärung in der Volkssprache, Trier 1982).

²³ Vgl. De docta ignorantia III, 6; Sermo XXII, N. 7, Z. 4; De coniecturis II, 16, II, 13, I, 12.

²⁴ Ähnlich argumentiert er in Sermo XXVII, N. 2.

mit der „hypothetischen Deduktion“ im III. Buch von *De docta ignorantia*, wo Cusanus die Christologie nicht nach traditionellem Muster aus der Gotteslehre ableitet, sondern einen kosmologisch-anthropologischen Zugang entwickelt²⁵.

Der Gedankengang läßt sich im Kern so wiedergeben: Die Vollendung der endlichen Welt ist nur in Christus möglich. Dabei meint „Welt“ (*universum*) die Gesamtheit alles endlich Möglichen, die sich in keinem einzelnen innerweltlichen Seienden voll verwirklicht. Nach dem unausweichlichen Gesetz der Endlichkeit kann nämlich immer nur ein jeweils größeres oder kleineres Wirkliches, niemals aber das absolut Größte oder absolut Kleinste gegeben sein. Unter den endlichen Naturen nimmt die menschliche eine mittlere Stellung ein. Sie umfaßt alle Seinsstufen vom Körperlichen bis zum Geistigen²⁶. Sie ist gleichsam am Ende („in fine“) der Gesamtheit des Seienden geschaffen worden, so daß die ganze Schöpfung im Menschen ihr Ziel (*finis*) hat. Die Welt ist aber nur dann „auf größte und vollkommenste Weise“ geschaffen worden, wenn sie auf Gott hin existiert. Sie kann also ihre Vollendung nur finden, wenn es einen Menschen gibt, in dem der unendliche Abstand zwischen Gott und Geschöpf dadurch überbrückt wird, daß er durch seine personale Einheit mit Gott zur höchstmöglichen geschöpflichen Vollkommenheit erhoben wird²⁷. Diese Argumentation erhält in *Sermo XXII* – wie dies schon bei den Ausführungen zur ersten „ewigen Geburt“ des Gottessohnes der Fall war²⁸ – diese Grundlage in der Selbsterfahrung des menschlichen Geistes: „Der menschliche Geist, der in sich die Naturen aller Seienden enthält, ruht in keinem Geschaffenen, sondern strebt über sich selbst hinaus, und seine Sehnsucht wird erst gestillt, wenn er die Unsterblichkeit findet, die das Leben und die ewige Weisheit ist.“²⁹

Die cusanische Deutung dieses Drangs des menschlichen Geistes nach Vollkommenheit ist nicht zu verstehen im Sinne eines Verlangens, sich im Absoluten aufzulösen. Cusanus sieht hingegen in allem Seienden eine strebende Kraft, „auf die bestmögliche Weise den Bedingungen der eigenen Natur zu entsprechen“³⁰. Für den menschlichen Geist heißt dies, daß die Bewegung des „intellectus“, der zum Sinnlichen hinabsteigt und von diesem her über sich

²⁵ Vgl. RUDOLF HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, 138 – 191.

²⁶ Vgl. *Sermo XXII*, N. 32, Z. 7 – 9. 11 – 13; in *Sermo XXX*, N. 8, Z. 2 spricht Cusanus vom Menschen als „*microcosmos*“.

²⁷ Vgl. *Sermo XXII*, N. 32 – 33.

²⁸ Vgl. a. a. O., N. 9.

²⁹ *Sermo XXII*, N. 33, Z. 5 – 9; vgl. *Sermo XXVII*, N. 2, Z. 14 – 25. In *Sermo XXX*, N. 9, sieht Nikolaus den Grund für den Sündenfall darin, daß der Mensch die ihm innewohnende Sehnsucht nach Gott befriedigen will, indem er Gott mit seinem Wissen zu begreifen sucht, um selbst wie Gott zu werden und in sich selbst zu ruhen.

³⁰ *De docta ignorantia* I, 1.

selbst hinaus den Aufstieg zum Absoluten unternimmt, sich als auf ein Ziel ausgerichtet erfährt, das im Geschöpflichen, ja im Menschlichen angelegt ist und doch zugleich unendliche Erfüllung schenkt. Dies aber kann nur ein Mensch sein, der zugleich Gott ist, in dem allein die Schöpfung zur Erfüllung all ihres Strebens gelangt³¹.

4.2. Christologische Implikationen der Selbsterfahrung des menschlichen Geistes

Im Anschluß an die Reflexion auf diese Erfahrung des menschlichen Geistes entwickelt Nikolaus Grundaussagen der Christologie, die gewissermaßen die in der Bewegung des menschlichen Geiststrebens enthaltenen Implikationen entfalten. Die Christuswahrheit erweist sich gleichsam (modern gesprochen) als „transzendentaler Horizont“ des geistigen Strebens des Menschen, als Zielrichtung und zugleich Ermöglichungsgrund und Weg für die menschliche Vollenendung. Die Erfüllung seiner unendlichen geistigen Sehnsucht, die der Mensch innerhalb der Möglichkeiten seiner menschlichen Natur sucht, findet er in Jesus Christus, der mit dem Vollmaß der Menschennatur, des im Menschsein Möglichen „koinzidiert“³² und der für alle Menschen gleiche, verbindliche Maßstab³³ ist.

Darin, daß die Menschennatur Christi durch die Vereinigung mit der göttlichen Natur zur höchsten Höhe der Vollkommenheit erhoben und so zur „wahrsten und vollkommensten“ Natur aller Menschen geworden ist, sieht Cusanus den inneren Ermöglichungsgrund für die Erlösung durch Jesu Kreuz und Auferstehung. Die Rechtfertigung ist, so verstanden, nicht etwas dem Menschen Äußerliches, sondern weil Christus die „substantiale Innerlichkeit“ und die „Fülle und Vollkommenheit aller Menschen“ geworden ist, vermag er alle Mängel auszugleichen. „Deshalb hat jeder, der Christus anhängt und mit ihm eins geworden ist, nicht in einem anderen, sondern in seiner eigenen Menschheit der Sündenschuld Genüge getan; er wird gerechtfertigt und empfängt neues Leben, weil seine eigene Menschheit, die in ihm und in Christus dieselbe ist, vereint wird mit Gott, dem Wort . . . In ihm werden wir gerechtfertigt, in ihm leben wir und bewegen wir uns.“³⁴

Solche Vereinigung mit Christus geschieht in der „dritten Geburt“ oder „geistlichen Geburt“. Christus ist das Brot, das unserer menschlichen Natur zur

³¹ Vgl. XXII, N. 33, Z. 10; vgl. *De docta ignorantia*, III, 2; *De pace fidei* 13.

³² „Nostra natura non est alia a Christo“, a. a. O., N. 37, Z. 10 „Christus coincidit cum ipsa natura humanitatis“, a. a. O., N. 37, Z. 12.

³³ „Metrum et mensura aequalis omnium hominum“, a. a. O., N. 37, Z. 14 f.

³⁴ A. a. O., N. 38, Z. 9–14. 26 f.; vgl. *Sermo XXVII*, N. 4, Z. 2–8; *Sermo XXVIII*, N. 3, Z. 19–25; *Sermo XXXV*, N. 5, Z. 1–7; *Sermo XXXV*, N. 5, Z. 1–9.

Speise gegeben wird, „wenn wir Jesus in unserem Herzen mit ganzem Glauben als eine Speise des Lebens empfangen. Denn dann vereinigt sich so unser Leben in unserer eigenen menschlichen Natur in Christo, in dem unsere Natur dem göttlichen Leben unsterblich vereinigt ist“³⁵. So wird der Glaube an Jesus zum Weg, der zum Ziel aller menschlicher Sehnsüchte führt: „Wenn du, Mensch, glaubst, daß Christus wahrer Mensch und wahrer Gott ist, Gott aber das Ziel deiner Sehnsüchte ist, dann hast du aus diesem Glauben, daß der Mensch zum Ziel seiner Sehnsüchte gelangen kann, wenn er christusförmig geworden ist.“³⁶

Die „Wiedergeburt in Christus“ setzt die schon genannte Wende des Geistes von der Eigenmächtigkeit zu dem am „Licht Christi“ teilhabenden „intellectus“ voraus. Es handelt sich um eine Entscheidung für Christus³⁷. Der einzelne kann sie nicht losgelöst vom „Leib Christi“ vollziehen, sondern die Vereinigung mit Christus schließt die „Liebe zu allen“ ein³⁸. Denn Christus ist das „Haupt der Kirche“, zu der er sich wie die Seele zum Leib verhält³⁹. Der einzelne muß also in der Einheit des Leibes sein, um dadurch in der Einheit des „Geistes Jesu“ zu sein⁴⁰. Das veranschaulicht die Vater-unser-Auslegung:

„Willst du, daß Christus in dir lebe, so mußt du mit ihm vereinigt sein. (Es ist,) als wollte dein Finger, daß deine Seele in ihm lebt; dann muß dein Finger vereinigt sein dem Leibe, und durch den Leib der Seele. Denn scheidest du den Finger von der Seele dadurch, daß du den Finger von dem Leib schneidest, so scheidest du ihn vom Leben ab. So siehst du, daß du Christus vereinigt muß sein, sollst du leben. Aber die Vereinigung mit Christus kann nicht sein, du seiest denn drin in dem Leibe Christi, das heißt: der heiligen Gemeinschaft der christlichen Kirche vereinigt.“⁴¹

³⁵ Sermo XXIV, N. 25, Z. 53 ff.

³⁶ Sermo XXXII, N. 6, Z. 5–9.

³⁷ „Si . . . vis in Christo Dei filius renasci, accedere te et venire oportet ad hunc solem, tu, qui es in subtilitate rationum humanarum. Oportet te devotissime venire per electionem, per quam tantum Christum eligas in simplicitate et puritate animi“, a. a. O., 42, 4 ff.; vgl. Sermo XXVIII, N. 4, Z. 7–22. Von Christus, dem „Licht“, handelt vor allem ausführlich der erste Teil von Sermo XXIII, wo Christus gleichgesetzt wird mit dem „ewigen, geistlichen Licht“ (5, 1 f.), das den menschlichen Geist erleuchtet und ihm die Erkenntnisfähigkeit schenkt.

³⁸ „Oportet, ut pietatem induas ad omnes“, a. a. O., N. 42, Z. 8.

³⁹ Vgl. a. a. O., N. 43, Z. 1–5.

⁴⁰ Vgl. a. a. O., N. 43, Z. 7 ff.

⁴¹ Sermo XXIV, N. 29, Z. 1–12 (Übersetzung nach W. JUNGANDREAS, vgl. Anm. 22).

5. Perspektiven einer Glaubensdidaktik

5.1. Entsprechung von Offenbarung und Selbsterfahrung des Menschen

In einer Art, wie wir heute sagen können, „transzendentaler Reflexion“ auf die Möglichkeitsbedingungen des menschlichen Geistes zeigt Cusanus eine Entsprechung zwischen dem menschlichen Erkenntnissubjekt und der Offenbarung Gottes in Jesus Christus auf. Die glaubensdidaktische Vermittlung setzt auf seiten des Menschen eine innere Ausrichtung und Sehnsucht, theologisch gesprochen eine „*potentia oboedientialis activa*“, voraus. Von daher erscheinen Formen einer extrinsizistischen Glaubensvermittlung nach Art „neuscholastischer“ oder „material-kerygmatischer“ Katechese, die dogmatische Sätze oder historische Heilstatsachen nach dem Informationsmodell mitteilen wollen, ohne ein Korrelat in der Erfahrung der Adressaten zu berücksichtigen, als grundsätzlich unangemessen. Die Glaubensverkündigung basiert bei Cusanus auf einer Korrespondenz zwischen der Offenbarungswahrheit und der Selbsterfahrung des Menschen. Der „transzendente Horizont“ menschlich-geistigen Strebens und Denkens ist allerdings – wie dargelegt wurde – nicht der unzugängliche Gott als das absolute Geheimnis, sondern die „absolute (uneingeschränkte) Menschheit“ Jesu Christi im menschgewordenen Wort Gottes. Die allen Menschen innewohnende Sehnsucht nach Vollendung ist mithin auf Jesus Christus hin zu deuten. Jesus Christus und die Vereinigung der Menschen mit ihm machen das letzte und oberste „Lernziel“ christlichen Glaubens aus, auf das alles didaktische Bemühen hinzuordnen ist. Da die Bewegungsrichtung des menschlichen Geistes auf Jesus Christus als den Vollender aller Menschen ausgerichtet ist, hat Glaubensvermittlung immer auch eine kirchlich-soziale Dimension. Der Weg zu Jesus Christus und zu seiner Nachfolge erfordert näherhin die Gemeinschaft der Menschen, den „Leib Christi“. Da Christus als der höchstvollendete Mensch zugleich die Sinnerfüllung der ganzen Schöpfung ist, muß didaktisch auch die Beziehung und Hinordnung zur Gesamtschöpfung berücksichtigt werden.

5.2. Grenzen einer „Didaktik der Korrelation“

Im didaktischen Konzept des Nikolaus von Kues darf die grundsätzliche Zugänglichkeit der Offenbarung Gottes angesichts des unendlichen Abstands zwischen Schöpfer und Geschöpf freilich nur im Sinne eines Wissens im Nichtwissen und eines Aussagens des Nichtaussagbaren verstanden werden. Gott selbst und auch seine Offenbarung in Jesus Christus übersteigen menschliches Fassungs- und Ausdrucksvermögen in unendlicher Weise. Das gilt nicht nur in dem Sinne, daß Glaubenswahrheiten nicht von der „ratio“ logisch-begrifflich zu fassen sind, weil sie jenseits des logischen Grundprinzips vom zu vermeidenden Widerspruch liegen. Es gilt darüber hinaus insofern, als

der menschliche Geist auch mit seiner empfangend-schauenden Fähigkeit nur zu einer „Annäherung der Verähnlichung mit der göttlichen und unendlichen Einheit emporzusteigen (vermag), die das unendliche Leben, die Wahrheit und die Ruhe des ‚intellectus‘ ist“⁴².

Das Ziel des unendlichen Sehnsens des menschlichen Geistes ist das im Geheimnis des dreifaltigen Gottes verborgene, menschengewordene Wort Gottes, dessen Vermittlung nur möglich ist durch ein „Sprechen im Heiligen Geist“, der „unendlichen Verknüpfung zwischen dem unendlichen Namen und dem unendlichen Benannten“⁴³.

Von daher fällt Licht auf die Frage der Legitimität des Prinzips der „Korrelation“, das unter theologischem, hermeneutischem und didaktischem Aspekt maßgebend geworden ist für die offizielle neuere katholische Religionspädagogik⁴⁴. Ein Korrelationsverfahren, das die cusanischen Prinzipien des „belehrten Nichtwissens“ und des „Ineinsfalls der Gegensätze“ beachtet, vermag die Gefahr zu vermeiden, „das ‚ganz Andere‘ der Offenbarung, das menschliches Fragen und Vorverständnis transzendieren kann, zu mißachten“⁴⁵.

5.3. Moderne Geisteshaltung und cusanische Gnoseologie

Die Korrelationsdidaktik der neueren Religionspädagogik hat es nicht nur mit einer theologischen Problematik zu tun. Gegen sie erheben sich auch Einwände aus der Perspektive der säkularen, modernen Kultur; denn für diese haben metaphysische und erst recht „übernatürliche“ Wahrheiten ihren Inhalt verloren: „Gott ist tot“ (Nietzsche)⁴⁶. Nach der neuzeitlichen Wende des Denkens von den Gegenständen zum Subjekt und der modernen Ausrichtung auf technische Machbarkeit und Arbeitsrationalität erscheint die schauend-vernehmende Vernunft der Antike und des Mittelalters als Selbsttäuschung, bestenfalls als ein unvermeidliches Stadium der Entfremdung, das der menschliche Geist auf seinem Weg zu sich selbst durchmachen mußte.

Angesichts solcher, von Subjektivität und Rationalität geprägter Geisteshaltung erlangen die gnoseologischen Prinzipien des Nikolaus von Kues für unsere Zeit besondere Bedeutung. Einerseits vollzog er schon – an der

⁴² De coniecturis I, 16; vgl. auch II, 13 und I, 12.

⁴³ Vgl. Sermo XXIII, N. 34, Z. 1–23.

⁴⁴ Vgl. Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht im 5. – 10. Schuljahr, hrsg. von der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz, München 1984, 241–243.

⁴⁵ WILHELM SCHÄFFER, Erneuerter Glaube – verwirklichtes Menschsein (SPT 28), Zürich – Einsiedeln – Köln 1983, 365.

⁴⁶ Zu der Kritik von D. Bonhoeffer und H. Cox gegen die Korrelationsmethode P. Tillichs, vgl. a. a. O., 340.

„Epochenschwelle“ (Blumenberg) zwischen Mittelalter und Neuzeit stehend – die „Wende zum Subjekt“, indem er die maßsetzende, produktive Funktion der menschlichen „ratio“ erkannte und den Grund für das moderne „wissenschaftliche“ Denken legte⁴⁷. Andererseits sieht er diese „ratio“ wurzelnd in der höheren Fähigkeit des „intellectus“, der am Licht des sich offenbarenden, unendlichen göttlichen Geistes teilhaben kann.

So kommt Nikolaus – modernes Denken vorwegnehmend – zu der Feststellung, daß empirische Erfahrungen und rationale Denkbewegung allein nicht zu einem Erkennen Gottes zu führen vermögen. Zugleich kann aber seine Lehre vom „belehrten Nichtwissen“ und vom „Ineinsfalls der Gegensätze“ dem modernen Menschen einen Zugang zu der ganz anderen, überrationalen Erkenntnisart des Glaubens eröffnen.

5.4. Didaktik der Umkehr statt der „Verhaltensänderung“

Auf die moderne Situation angewandt, ergibt sich aus der cusanischen Lehre die Forderung einer fundamentalen Umkehr von der autonomen Verstandeseinstellung zu einer empfangend-kontemplativen Grundhaltung. Glauben lernen ist dann aber etwas anderes als „Verhaltensänderung“ nach dem Prinzip von „Versuch und Irrtum“⁴⁸.

Lehr- und Lerntheorien, die aus einer empirisch-rationalen Anthropologie abgeleitet sind, wonach das Bewußtsein des Menschen in kybernetischen Funktionen aufgeht, und Denken sich nach dem Modell des Regelkreises steuern und kontrollieren läßt, wo also nur das lernbar ist, was methodisch hergestellt werden kann, brauchen nichts mit Glaubensumkehr zu tun zu haben. Bei der Hinführung zum Glauben geht es gerade darum, das zu vermitteln, was sich jeder Art von funktionaler Erfassung der Wirklichkeit entzieht. Dazu muß der Mensch seine sinnlichen und rationalen Begrenzungen und die Welt des Vielen übersteigen und sich selbst für eine Auslegung auf das absolute Eine hin öffnen.

Das bedeutet aber im Sinne cusanischer Gnoseologie nicht, daß Glauben losgelöst werden könne von den sinnlichen und rationalen Kräften des Menschen. Glaubenserkenntnis vollzieht sich im Gegenteil in einem alle menschlichen Erkenntniskräfte umfassenden wechselseitigen Abstieg und Aufstieg von „intellectus“ und „sensus“ über die „ratio“. Die Bemühung um Glaubensvermittlung darf also weder die Stufe der sinnlichen Wahrnehmung noch die der „ratio“ überspringen, noch darf sie auf diesen Ebenen verharren.

⁴⁷ Vgl. FRITZ NAGEL, Nikolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften, Münster 1984.

⁴⁸ Vgl. W. CORREL, Lernpsychologie. Grundfragen und pädagogische Konsequenzen, Donauwörth 1969.

Sie muß zu einer geistigen Haltung hinführen, in der sich der Mensch von einem höheren Licht erleuchten läßt, das sinnliche Anschaulichkeit und rationale Begrifflichkeit überhöht auf ein schauendes Erkennen ihres letzten Einheitsgrundes hin.

In der heutigen Verkündigung und im schulischen Religionsunterricht, die häufig noch überwiegend „kognitiv“ konzipiert sind, wird darauf zu achten sein, den menschlichen Geist möglichst über seine sinnliche Ansprechbarkeit und emotionale Begeisterungsfähigkeit für eine solche radikale Umkehr zu wecken und zu fördern. Dies wird kaum noch mittels der mathematischen Symbolik gelingen, wie Cusanus sie in seinen frühen Werken verwandte, sondern eher durch eine Bilddidaktik, für die sich bei Cusanus ebenfalls Ansätze finden lassen⁴⁹.

⁴⁹ So führt z. B. die Schrift „De visione Dei“ (1453) von der Betrachtung einer Christus-Ikone über die „Koinzidenz aller Gegensätze“ und die Dreieinheit in Gott zum Christus-Geheimnis. Vgl. dazu G. Stachel, Schweigen vor Gott. Bemerkungen zur mystischen Theologie des Nikolaus von Cues, in: *munen-muso. Ungegenständliche Meditation. Zeitschrift für P. H. M. Enomiya-Lassalle SJ*, hrsg. vom G. Stachel, Mainz 1979, S. 202 – 217; überarbeitet in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft*, Bd. 14, Mainz 1980, S. 167 – 181; W. Beierwaltes, Identität und Differenz, Frankfurt a. M. 1980, 174 f.; A. Stock, Der göttliche Augenblick, in: *Augenblick und Zeitpunkt*, hrsg. von W. Thomsen und H. Holländer, Darmstadt 1984. In diesem Zusammenhang sei auch verwiesen auf die Vorträge anlässlich des Symposiums zum Thema „Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Cues“ v. 25. – 27. September 1986 in Trier, die demnächst in Bd. 18 der *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* erscheinen werden.

Das Verständnis des Fegfeuers in der neueren Theologie*

Im Büchlein der ewigen Weisheit schildert der selige Heinrich Seuse, wie er auf Anraten eben dieser Weisheit sich vorstellte, er werde bald sterben und müsse dann seiner Sünden wegen zehn Jahre im Fegfeuer büßen¹. Er schaut zunächst seinen Tod und das darauf folgende Gericht: „O weh, Gott, welch ein Anblick. Es sammeln sich da die greulichen Gestalten schwarzer Mohren, höllische Tiere haben mich umgeben. Sie blicken auf die arme Seele, ob sie ihnen zuteil werden mag. O weh, gerechter Richter des strengen Gerichts! Was nimmst du die geringsten Dinge so schwer . . .“

Dann wendet er seinen Blick zum Fegfeuer, zu dem er verurteilt ist: „Und da erblicke ich in dem Lande der Qualen Angst und Not. Ach, Gott, ich sehe die wilden, heißen Flammen den dort Weilenden hoch über dem Haupte zusammenschlagen; sie fahren in der dunklen Flamme auf und ab wie die Funken. Sie schreien: Weh und ach, wie groß ist unser Leid! Alle Herzen könnten die Vielfalt und die Bitterkeit unserer Drangsal nicht ausdenken. Man hört manch hilflosen Ruf: Helft, helft. O weh, wo ist die Hilfe unserer Freunde? . . . Die geringste Qual ist hier größer als je die eines Blutzengen auf Erden war. O weh, eine Stunde im Fegfeuer ist so lange wie hundert Jahre. O, jetzt siedend, jetzt braten wir und rufen um Hilfe! Aber weher als all das tut, daß wir des freudvollen Anblickes [Gottes] so lange entbehren müssen . . .“

Eine eindringliche Schilderung, die alle Elemente enthält, die man gewöhnlich mit dem Fegfeuer verbindet. In dieses Feuer kommen nach kirchlicher Lehre die Menschen, die zwar in der Gnade Gottes sterben, aber noch mit läßlichen Sünden und zeitlichen Sündenstrafen beladen sind, und das, so die allgemeine Überzeugung, trifft gerade auf den durchschnittlichen Christen zu. Darum hat die Fegfeurvorstellung in der katholischen Kirche über Jahrhun-

* Unveränderter Text eines am 17. November 1986 im Rahmen der öffentlichen Vorträge der Theologischen Fakultät Trier gehaltenen Vortrages.

¹ HEINRICH SEUSE, Büchlein von der ewigen Weisheit, Kapitel 21, in: Heinrich Seuse. Deutsche mystische Schriften. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von G. HOFMANN (Düsseldorf 1966) 291 – 292.

derte hinweg die Einstellung der Menschen zum eigenen Tod und die Sorge um die Toten, die armen Seelen, bestimmt.

Daß diese Vorstellung heute auf Widerspruch und Unverständnis stößt, hat verschiedene Gründe². Drei Punkte an der Fegfeurvorstellung sind es vor allem, die Anlaß zur Kritik gaben und zu einer Neuinterpretation führten:

1. Die räumlichen und zeitlichen Kategorien, in denen man sich diese Läuterung nach dem Tode vorstellte, und die phantasievolle Ausmalung des Geschehens. Woher wissen wir überhaupt etwas über das, was sich jenseits des Todes abspielt? Die Darstellungen des Fegfeuers beruhen doch auf zweifelhaften Apokalypsen, Visionen und Berichten von Reisen durchs Jenseits. Sie entspringen menschlicher Neugier und projizieren in naiver Weise Wünsche und Ängste des Menschen in die andere Welt. Aus der Christusoffenbarung wissen wir nur das eine, daß wir im Tode vor den Richterstuhl Gottes treten.

Aus diesen Überlegungen heraus hat der Traktat über das Fegfeuer in den letzten Jahrzehnten selbst ein Fegfeuer durchgemacht, wie es der französische Dominikaner Yves Congar formuliert hat³. Das Fegfeuer ist kein Ort und auch kein zeitlich zu bemessender Zustand. Im Anschluß an ein Wort des Augustinus⁴ hat Hans Urs von Balthasar gesagt⁵: „Gott ist das Letzte Ding des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer.“ Das Fegfeuer ist also zu verstehen als ein Moment an der Gottesbegegnung des Menschen im Tod, als das Moment der Läuterung, die von dieser Begegnung ausgeht.

² Vgl. zur modernen Problematik und zum Verständnis des Fegfeuers in der neueren katholischen Theologie J. RATZINGER, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Kleine katholische Dogmatik 9 (Regensburg 1977) 179–190; G. GRESHAKE, Stärker als der Tod. Zukunft – Tod – Auferstehung – Himmel – Hölle – Fegfeuer (Mainz 1977) 90–93; H. VORGRIMMER, Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie, QD 90 (Freiburg i. Br. 1980) 163–165; K. LEHMANN, Was bleibt vom Fegfeuer?: IKaZ 9 (1980) 236–243; K. RAHNER, Fegfeuer: ders., Schriften zur Theologie 14 (Einsiedeln 1980) 435–449; F. J. NOCKE, Eschatologie (Düsseldorf 1982) 130–134; H. KÜNG, Ewiges Leben? (München 1982) 177–180; H. U. VON BALTHASAR, Theodramatik IV (Einsiedeln 1983) 329–357; G. L. MÜLLER, „Fegfeuer“. Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstückes der Eschatologie: ThQ 166 (1986) 25–39; M. KEHL, Eschatologie (Würzburg 1986) 285–288; HJ. VERWEYEN, Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie: W. BREUNING (Hrsg.), Seele. Problembegriff der Eschatologie, QD 106 (Freiburg i. Br. 1986) 15–30, besonders 28–29.

³ Y. CONGAR, Das Fegfeuer: Das Mysterium des Todes (Frankfurt a. M. 1955) 241–288, dort S. 242.

⁴ AUGUSTINUS, En. in Ps 30, 21, 8: „Qui nos tuetur in loco vitae huius, ipse post istam vitam sit locus noster“ (CCSL 38, 218).

⁵ H. U. VON BALTHASAR, Eschatologie: J. FEINER – J. TRÜTSCH – F. BÖCKLE, Fragen der Theologie heute (Einsiedeln 1957) 403–421, dort S. 407.

Damit sind wir schon beim zweiten Punkt der Kritik:

2. Der Glaube an ein Fegfeuer, in dem die armen Seelen durch ein Strafleiden geläutert werden, setzt ein Gottesbild voraus, so sagt man, das sich nur schwer mit dem des Neuen Testaments vereinbaren läßt. Gott verzeiht zwar die Sünden der Menschen, aber er besteht unerbittlich auf der Ableistung der gerechten Strafe. Damit rückt das Fegfeuer, das grundsätzlich das Wartezimmer des Himmels ist, in die Nähe der Hölle, wird zu einer zeitlich begrenzten Hölle. So sieht es nicht nur die Volksfrömmigkeit, sondern auch die große Theologie, etwa ein Thomas von Aquin⁶. Mit einer solchen Vorstellung kann man vielleicht die Menschen aufrütteln, und die Prediger haben das in reichem Maße getan, aber sie haben darüber oft Gottes Barmherzigkeit vergessen. Der eben zitierte Heinrich Seuse hat sie übrigens nicht vergessen. Er meint, die Schrecken des Fegfeuers müsse man den Menschen vor Augen stellen, solange sie jung, gesund und kräftig sind und sich noch bessern können. Kommt aber die Stunde des Todes, dann solle der Mensch nur noch auf Jesu Tod und auf seine unergründliche Barmherzigkeit schauen⁷. Aber, so muß man fragen, muß dieser Gedanke nicht die ganze Vorstellung vom Gericht und vom Fegfeuer prägen? Es ist doch Christus der Erlöser, der die Menschen im Feuer seiner Liebe richtet und läutert.

3. Ein dritter Punkt der Kritik betrifft die Fürbitte der Lebenden für die armen Seelen im Fegfeuer. Die so verständliche und berechtigte Fürsorge der Hinterbliebenen für ihre Verstorbenen und der Glaube an die große Gemeinschaft der Lebenden und Toten in Christus hat im Laufe der Zeit zu bedenklichen Praktiken geführt. Man meinte, durch eine Summe von Gebeten und Geld die Befreiung einer armen Seele aus ihrem Leiden zu erreichen oder doch zumindest eine Abkürzung ihrer Leiden. Die Art, wie der Ablaß für die Verstorbenen im späten Mittelalter gehandhabt wurde, hat nicht unwesentlich zum Ausbruch der Reformation beigetragen⁸. Auch in diesem Punkte sind Theologie und kirchliche Lehrverkündigung zurückhaltender geworden. Die Seelen der Verstorbenen können bei ihrer Läuterung unterstützt werden durch das Gebet der Lebenden, und ganz besonders durch die Feier der Eucharistie. So hat es schon das Konzil von Trient gesagt⁹.

⁶ THOMAS DE AQUINO, Appendix in *Summam theologicam*, Art. 2 de purgatorio: *Utrum sit idem locus quo animae purgantur et quo damnati puniuntur*: S. Thomae Aquinatis *Summa theologica*, tom. V, ed. 23 (Torino, Marietti 1942) 808 – 809. Thomas hält die bejahende Antwort zumindest für probabel.

⁷ HEINRICH SEUSE, a. a. O. (Anm. 1) 292.

⁸ Vgl. E. FLEISCHHACK, *Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt* (Tübingen 1969); E. KUNZ, *Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung*, HDG 4/7c. T. 1 (Freiburg i. Br. 1980); H. SCHÜTZEICHEL, *Calvins Protest gegen das Fegfeuer*: *Cath (M)* 36 (1982) 179 – 190.

⁹ DS 1820; 1867. Vgl. PH. SCHÄFER, *Eschatologie. Trient und Gegenreformation*, HDG 4/7 c. T. 2 (Freiburg i. Br. 1984) 35 – 40.

Der Hinweis auf das Konzil von Trient zeigt, daß das große Aufräumen mit vielen vertrauten Vorstellungen vom Fegfeuer in der modernen Theologie nicht prinzipiell gegen die kirchliche Lehre gerichtet ist und nicht auf ein Abschaffen des Fegfeuersglaubens hinzielt, sondern vielmehr auf dessen Reinigung. Genau das war auch die Intention des kirchlichen Lehramtes auf den Konzilien von Lyon, Florenz, Trient und auf dem II. Vaticanum¹⁰. Die Kirche hat die Tatsache einer Läuterung für die mit läßlichen Sünden und zeitlichen Sündenstrafen verstorbenen Menschen bejaht und verteidigt, aber sie hat auf dem Konzil von Trient den Bischöfen zugleich aufgetragen, sie sollten alles verbieten, was „nur einer Art Neugierde dient oder dem Aberglauben oder nach schmachlichem Gewinn aussieht“¹¹. Und wenn man in fast allen neueren Publikationen lesen kann, die deutsche Bezeichnung Fegfeuer sei unglücklich und mißverständlich und werde am besten durch die blasse Bezeichnung Läuterung nach dem Tode ersetzt, so entspricht das genau dem Sprachgebrauch der lateinischen Kirche.

Es ist sicherlich notwendig, eine üppig wuchernde Pflanze zu beschneiden, wenn es sein muß, bis auf die Wurzeln. Wenn man in den neueren Veröffentlichungen von Balthasar bis Küng lesen kann, das Fegfeuer sei zu verstehen als ein Moment an der Gottesbegegnung des Menschen im Tod, so ist damit die Wurzel der Fegfeuerlehre freigelegt. Aber die Pflanze wird nur am Leben bleiben, wenn sie nach der Radikalkur wieder ausschlägt. Ohne Bild gesprochen, die Theologie muß zeigen, warum es notwendig ist, dieses Moment an der Gottesbegegnung im Tode eigens hervorzuheben, und sie muß erklären, worin es genauerhin besteht. Die Fegfeuerlehre gehört ja nicht zu den zentralen, schon im Neuen Testament bezeugten Wahrheiten. Dort ist die Perspektive des letzten Gerichtes beherrscht von der Alternative Heil oder Unheil, Himmel oder Hölle. Daß es in der Bibel keine direkten Belege für eine Läuterung des Menschen nach dem Tode gibt, weiß auch die traditionelle Theologie. Sie spricht von Ansätzen in der Gebets- und Bußpraxis der Kirche und in einigen wenigen Schrifttexten (z. B. 1 Kor 3, 11 – 15)¹². Die entscheidende Frage lautet also: Wie kam es von diesen Ansätzen zur Ausbildung einer Fegfeuerlehre? Welche Motive haben die Kirche dazu bewogen, die Sicht der Bibel zu differenzieren und zwischen Himmel und Hölle ein dem Himmel zugeordnetes Zwischenreich anzunehmen? Und vor allem, sind diese Motive auch heute noch gültig? Es könnte ja sein, daß heute wieder wie in neutestamentlicher Zeit zu einer solchen Differenzierung der Jenseitsvorstel-

¹⁰ Vgl. A. MICHEL – M. JUGIE, Art. Purgatoire: DThC 13, 1163 – 1357; A. PIOLANTI, Il dogma del purgatorio: Euntes docete 6 (1953) 287 – 311; G. L. MÜLLER, Fegfeuer (wie Anm. 2) 27 – 28.

¹¹ DS 1820; NR 908.

¹² Vgl. J. GNILKA, Ist 1 Kor 3, 10 – 15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung (Düsseldorf 1955).

lungen kein Anlaß besteht. Die Theologie muß also zeigen, daß der Glaube an ein Fegfeuer auch heute für die letzten Hoffnungen des Menschen von Belang ist.

Dazu gibt es in neuerer Zeit eine Reihe von Versuchen. Der Katholische Erwachsenen-Katechismus etwa verbindet in glücklicher Weise den neuen Ansatz der Fegfeuerlehre mit den traditionellen Vorstellungen¹³. Aber der stärkste Impuls zu einer Neubesinnung auf die Bedeutung des Fegfeuers kam nicht von der Theologie¹⁴, sondern von der Geschichtswissenschaft, und zwar aus Frankreich, wo die Frömmigkeitsgeschichte und die Geschichte des gelebten Glaubens im allgemeinen mehr bedacht wird als bei uns.

Der Mediävist Jacques Le Goff hat 1981 ein Buch über „Die Geburt des Fegfeuers“ veröffentlicht, das 1984 auch ins Deutsche übersetzt wurde, wenn auch ziemlich schlecht¹⁵. Darin verfolgt er die Entwicklung dieses Glaubens von der Vorgeschichte im Alten Testament und im Hellenismus bis zum Triumph des Fegfeuers in Dantes Göttlicher Kommödie. Das Werk enthält trotz der breiten Darstellung eine klare These; sie lautet: Durch die Fegfeurvorstellung wurde der für die christliche Eschatologie zunächst charakteristische Dualismus von Himmel und Hölle aufgebrochen. Das Fegfeuer als dritter Ort in der Topographie des Jenseits machte es möglich, den besonders seit Augustinus herrschenden Heils-Pessimismus zu überwinden. Die eigentliche Geburt des Fegfeuers fand nach Le Goff im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts statt; da begegnet auch zum ersten Mal der Terminus Purgatorium. Zu dieser Geburt des Fegfeuers haben nach Le Goff nicht zuletzt auch die sozialen und kulturellen Verhältnisse beigetragen. Damals bildete sich zwischen der kleinen Schicht des herrschenden Adels und der großen Masse des niederen Volkes ein dritter Stand, die freie Stadtbevölkerung. Deren Lebens- und Arbeitsverhältnisse machten auch einen größeren moralischen Spielraum notwendig, der eben durch die Fegfeurvorstellung mit den nicht für immer wirkenden Strafen eröffnet wurde. Auch der für das 12. Jahrhundert typische Geist der ratio und

¹³ Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz (Kevelaer 1985) 408–410.

¹⁴ In der Volksfrömmigkeit ist der Gedanke an die armen Seelen immer lebendig geblieben. Vgl. B. GÜNTHER, Maria Anna Josefa Lindmayr, Prophetin Gottes, Helferin der Armen Seelen (Jestetten 1976); E. VON DER LEYEN, Meine Gespräche mit Armen Seelen (Stein am Rhein 1979); F. HOLBÖCK, Fegfeuer. Leiden, Freuden und Freunde der armen Seelen (Stein am Rhein, 2. Auflage 1978); L. KRETZENBACHER, Legendenbilder aus dem Feuerjenseits. Zum Motiv des „Losbetens“ zwischen Kirchenlehre und erzählendem Volksglauben: Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philos. – hist. Klasse. Sitzungsberichte, 370. Band (Wien 1980); O. WIEBEL-FANDERL, Der Fegfeuer- und Armenseelenkult. Ein Beitrag zur Entstehung, Entwicklung und Phänomenologie volksfrommen Verhaltens: Anzeiger für die Seelsorge (Freiburg i. Br. 1986) 360–383.

¹⁵ J. LE GOFF, La naissance du purgatoire (Paris 1981); ders., Die Geburt des Fegfeuers. Aus dem Französischen übersetzt von A. FORKEL (Stuttgart 1984).

der iustitia hat seiner Meinung nach zu einer Differenzierung der Jenseitsvorstellung beigetragen.

Le Goffs Geschichte des Fegfeuerglaubens ist von einem aktuellen Interesse geleitet. Er schreibt das Buch in der Überzeugung, daß dieser Glaube nicht passé ist. Er sieht nämlich auch heute die Gefahr, daß sich die letzten Erwartungen der Menschheit dualistisch auf zwei entgegengesetzte Möglichkeiten konzentrieren, jetzt allerdings in säkularisierter Form. Die einen erwarten den baldigen Anbruch der Gottesherrschaft auf Erden, das irdische Paradies; die anderen starren von Angst gelähmt auf die bald eintretende atomare oder ökologische Katastrophe der Menschheit. Was fehlt, ist ein Mittleres, eine säkularisierte Form des Fegfeuerglaubens, eben das geduldige, besonnene Arbeiten am Fortschritt der Menschheit, das sich leiten läßt von Hoffnung, Vernunft und Gerechtigkeitssinn. Darum klingt sein Buch aus in ein Lob auf die Fegfeuvorstellung. Darin ist seiner Auffassung nach der Sinn für die Nuance, für Mitte und Maß verkörpert. In der Frage des eschatologischen Heiles bildet für ihn das Fegfeuer die Lösung der Hoffnung, der Vernunft und der Gerechtigkeit. Es darf darum, wie er abschließend betont, in den Träumen der Menschheit nie fehlen¹⁶.

Das Buch von Jacques Le Goff ist auf lebhaftes Interesse gestoßen. Manche seiner historischen Urteile, etwa die Datierung der Geburt des Fegfeuers ins 12. Jahrhundert oder die Parallele zu den sozialen Verhältnissen, müssen sicherlich revidiert werden¹⁷. Im Augenblick interessiert uns aber nur die Frage, ob die Grundthese des Buches stimmt, ob das Fegfeuer im Bezug auf das eschatologische Problem wirklich die Lösung der Hoffnung und der Vernunft darstellt. Der Münsteraner katholische Kirchenhistoriker Arnold Angenendt bezweifelt das; in einer Rezension in der Theologischen Revue sieht er gerade hier ein entscheidendes Manko des Buches. Das Entstehen der Fegfeuvorstellung sei ganz anders zu erklären. Entscheidend sei die Überzeugung gewesen, daß Gott, auch wenn er verzeiht, aufgrund seiner Gerechtigkeit keine Sünde ungestraft läßt. Das ist für Angenendt „ein mit dem Neuen Testament kaum zu vereinbarendes Theologumenon“¹⁸.

In der Tat, das ganze Schicksal der Fegfeuerlehre hängt davon ab, wie man in Gott das Verhältnis von Barmherzigkeit und strafender Gerechtigkeit und im Bezug auf den Menschen das Verhältnis von Gnade und Buße sieht. Die Versuchung, den Gott der Liebe in Gegensatz zu bringen zum Gott der

¹⁶ J. LE GOFF, *La naissance*, 486: „Il y aura toujours pourtant, je l'espère, une place dans les rêves de l'homme pour la nuance, la justice/justesse, la mesure dans tous les sens du mot, la raison (ô raisonnable Purgatoire!) et l'espoir. Je souhaite que l'on ne puisse pas dire bientôt que, vraiment, le Purgatoire n'a eu qu'un temps.“

¹⁷ Vgl. A. H. BREDERO, *Le Moyen Age et le purgatoire*: RHE 78 (1983) 429–452.

¹⁸ ThRev 82 (1986) 38–41, dort Spalte 40.

strafenden Gerechtigkeit, liegt auf den ersten Blick sehr nahe; aber dieser Versuchung nachzugeben, ist zutiefst unbiblisch und auch unmenschlich. Gottes Gerechtigkeit gegenüber dem Menschen wurzelt in der Tatsache des Bundes. Zwischen Gott und Mensch besteht das Verhältnis der Gerechtigkeit, weil Gott den Menschen als seinen freien Partner gewollt hat. Würde Gott den Sünder einfachhin begnadigen, ohne etwas von ihm zu verlangen, so würde er ihn nicht als freien, für sich selbst verantwortlichen Menschen achten. Erst wenn der Sünder, von Gottes Gnade ermächtigt, frei in die Gnade einstimmt, mitwirkt und Buße tut für seine Sünden, nimmt Gottes Gnade menschliche Gestalt an¹⁹. Die Strafen, die der Sünder nach seiner Begnadigung noch abzubüßen hat, sind, wie Karl Rahner sehr treffend ausgeführt hat²⁰, nicht nur als äußerliche, von Gottes strafender Gerechtigkeit auferlegte Sanktionen zu verstehen, sondern es sind der Sünde immanente Strafen, Wesensstrafen. Die Sünde bringt den Menschen in all seinen Schichten in Unordnung. Wenn einer nun in seinem Herzen von der Gnade Gottes erfaßt wird und umkehrt, so steht immer noch aus, daß sich diese innere Entscheidung auch in den äußeren durch die Sünde in Unordnung gebrachten Schichten des Menschen, etwa in seinen Gewohnheiten und Neigungen, durchsetzt, und das ist der mühevolle und schmerzhafteste Prozeß der Buße.

Beides, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gehören also zusammen. Gottes Liebe zu den Menschen von seiner Gerechtigkeit abzulösen, würde eben diese Liebe selbst deformieren; es wäre nicht mehr die Liebe zum freien, selbstverantwortlichen Partner. Auf der anderen Seite könnte der Mensch den Anspruch der göttlichen Gerechtigkeit nicht erfüllen, ohne von der Liebe Gottes getragen zu werden.

Um von diesen allgemeinen Überlegungen zur Lehre vom Fegfeuer zu kommen, wenden wir unseren Blick nun auf das letzte Gericht, auf die Gottesbegegnung des Menschen im Tode. Was dürfen wir hoffen? Was müssen wir befürchten? Origenes, der große Theologe des Altertums, hat es gewagt, eine ganz universale Hoffnung zu äußern²¹. Gottes in Christus offenbar

¹⁹ Aus diesem Grund überlegt K. Rahner, ob Gott nicht den unmündig Gestorbenen nach dem Tod, vielleicht im Fegfeuer, die Möglichkeit zu einer freien Entscheidung gebe; denn wenn Gott diese Kinder ohne einen personalen Akt von deren Seite einfachhin aus reiner Gnade beseligen würde, dann wären diese Seligen „Menschen, die in alle Ewigkeit Gott nie frei geliebt haben, deren ewige Liebe nie durch das Tor ihrer Freiheit in die Endgültigkeit eingezogen wäre“. Und er fügt hinzu: „Ich finde eine solche Vorstellung schrecklich“; K. RAHNER, a. a. O. (Anm. 2) 447. Vgl. auch G. L. MÜLLER, a. a. O. (Anm. 2) 33–35.

²⁰ Vgl. K. RAHNER, Art. Sündenstrafen: LThK IX (1964) 1185–1187.

²¹ Vgl. ORIGENES, *De principiis* I, 6; II, 10, 4–8; III, 6 in: Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*. Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. GÖRGEMANN und H. KARPP (Darmstadt 1976); H. DE LUBAC, „Du hast mich betrogen, Herr!“ Der Origenes-Kommentar über Jeremia 20, 7 (Einsiedeln 1984); H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen* (Einsiedeln 1986) 38–58.

gewordene Gnade wird alle Menschen erfassen; das Feuer der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit wird schon in diesem Leben oder aber nach dem Tod alle Menschen läutern. So verwandelt sich die Hölle für ihn in ein alle erfassendes Läuterungsfeuer. Seine Anhänger haben aus der Hoffnung eine Gewißheit gemacht. Diese Lehre von der Allversöhnung, der Apokatastasis, wurde von der Kirche mit Recht verurteilt. Daß in den amtlichen Dokumenten der Kirche immer nur vom Purgatorium und nicht vom Fegfeuer die Rede ist, hängt übrigens nach Meinung mancher Forscher mit der Verurteilung des Origenes zusammen; der Terminus Fegfeuer war belegt durch die origenistische Auffassung vom universalen Läuterungsfeuer²².

Die theologische Auseinandersetzung mit der Lehre von der Allversöhnung hat vor allem Augustinus geführt, und zwar besonders im 21. Buch über den Gottesstaat²³. Mit aller Entschiedenheit wendet er sich da gegen die *misericordes*, die Barmherzigen, die aus den Zeichen des göttlichen Heilswillens folgern, daß tatsächlich viele oder gar alle Menschen gerettet werden. Die klaren Aussagen der Bibel, der Glaube an Gottes Gerechtigkeit und die Achtung vor der freien Entscheidung des Menschen, alle diese Gegebenheiten zwingen uns nach Augustinus dazu, die Hölle als reale Möglichkeit zu bejahen. Allerdings geht Augustinus noch einen Schritt weiter. Die große Macht der Sünde und die Schwäche des Menschen lassen es für ihn zur Gewißheit werden, daß tatsächlich der größte Teil der Menschen verloren geht. Gottes Barmherzigkeit zeigt sich nur darin, daß sie einige wenige aus der großen *massa damnationis* errettet. Trotzdem soll der Christ für sein eigenes Heil und das der anderen hoffen und beten; denn, so argumentiert Augustinus, er weiß ja noch nicht, wer zu der großen Masse der Verdammten und wer zu der kleinen Schar der Erwählten gehört²⁴. Das ist wirklich eine sehr pessimistische und mit der neutestamentlichen Botschaft kaum noch zu vereinbarende Auffassung. Sie gibt glücklicherweise nicht das ganze Denken des Augustinus wieder; vor allem hat sich die Kirche diese Ideen nie offiziell zu eigen gemacht; sie haben aber bis in unsere Zeit hinein, wenn auch in vielfach abgeschwächter Form, das christliche Denken bestimmt.

Nun hat auch Augustinus gesehen, daß die Einteilung der Menschheit in einige wenige Heilige und in die große Masse der Bösen der Wirklichkeit nicht gerecht wird. Es gibt, wie er in diesem Zusammenhang sagt, doch auch die Guten, die nicht ganz gut sind, und es gibt die Schlechten, die nicht durch und durch verkommen sind. Für sie ist, wie er meint, eine Vorhölle bzw. ein

²² Vgl. G. L. MÜLLER a. a. O. (Anm. 2) 27.

²³ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XXI (CCSL 48, 758–805). Vgl. auch G. KRAUS, *Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie* (Freiburg i. Br. 1977) 28–58.

²⁴ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XXI, 24 (CCSL 48, 790).

Vorhimmel bestimmt. Damit hat Augustinus seine eigene, dualistische Sicht des Endgeschehens schon etwas aufgelockert. Indem er für die nicht ganz Guten einen Wartezustand vor der himmlischen Seligkeit postulierte, wurde er zu einem der Väter der Fegfeuerlehre. Der Kreis derer, die gerettet werden, wurde allerdings durch die Annahme eines Fegfeuers im augustinischen Sinn nur unwesentlich erweitert; denn die Sünden, die da in diesem Fegfeuer abgebußt werden, erscheinen uns heute als lächerlich klein, mehr als Unvollkommenheiten; außerdem hält Augustinus die Existenz eines solchen Läuterungsortes für ungewiß, weil es keine klaren Aussagen der Bibel dazu gebe²⁵.

Es war also nur ein winziger Spalt, der sich da öffnete; aber immerhin, das starre Zweier-Schema, hier die ganz Guten, dort die radikal Bösen, war durchbrochen. In der Folgezeit wurde dann dieser Spalt immer weiter geöffnet. Die Lehre vom Purgatorium wurde zum festen Bestandteil der kirchlichen Glaubensverkündigung und der Theologie. Noch wichtiger aber erscheint mir die Tatsache, daß sich im gläubigen Volk die Überzeugung herausbildete, das Fegfeuer sei mehr oder weniger die normale Zukunft des durchschnittlichen Christen, während die direkte Aufnahme in den Himmel oder die Verdammung zur Hölle Ausnahmen bilden. Der Glaube an eine Läuterung im Fegfeuer bedeutete also ein entschiedenes Abrücken von der pessimistischen Sicht des Augustinus. Mag das Fegfeuer auch oft als Ort des Schreckens dargestellt werden, im Grunde liegt dem Glauben daran eine sehr optimistische Auffassung zugrunde, nämlich die Überzeugung, daß die Gnade Christi viele Menschen ergreift und daß es auch für die Mittelmäßigen und Unvollkommenen Hoffnung gibt.

Um zu zeigen, daß die Fegfeuerlehre in erster Linie als befreiende, tröstliche Wahrheit verstanden wurde, will ich eine der Wundergeschichten erzählen, die der Zisterziensermönch Caesarius von Heisterbach, einer Tochtergründung von Himmerod, zu Beginn des 13. Jahrhunderts gesammelt hat²⁶. Sie handelt von einem Wucherer in Lüttich. In der Zeit der Zinsverbote wurde der Wucher als besonders schwere Sünde empfunden. Wer in dieser Sünde starb, konnte nur verdammt sein. Man verweigerte ihm das Begräbnis auf dem Friedhof; man betete nicht für ihn. Nur seine Frau hielt ihm die Treue über den Tod hinaus. Sie wandte sich bis an den Papst und bat ihn mit Berufung auf das heilige Band der Ehe, daß ihr Mann auf dem Kirchhof bestattet werden dürfe. Sie selbst wolle in einer Hütte daneben ein Leben der Buße führen, damit Gott ihrem Mann das

²⁵ AUGUSTINUS, *Enchiridion de fide, spe et caritate* XVIII, 67–70 (CCSL 46, 87) und XXIX, 109–110 (CCSL 46, 108–109); *De civitate Dei* XXI, 13 (CCSL 48, 778–780) und 26 (ibid. 796–799.) Vgl. LE GOFF, *La naissance* (wie Anm. 15) 99–110; J. NTEDIKA, *L'évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin* (Paris 1966).

²⁶ CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Wunderbare und denkwürdige Geschichten* (Köln 1968) 205–206 (Übersetzung von Buch XII, 24 des *Dialogus de miraculis*). Vgl. dazu auch LE GOFF, *La naissance* (wie Anm. 15) 403–410.

ewige Leben schenke. Der Papst stimmte schließlich zu. Nach sieben Jahren erschien ihr Mann, verunstaltet und schwach zwar, aber doch frohgestimmt. Durch ihre Fürbitte habe er das Feuer des Gerichtes bestanden. Nach weiteren sieben Jahren erschien er ihr ein zweites Mal, nun in schöner Gestalt und mit heiterem Gesicht, und teilte ihr mit, jetzt könne er das Fegfeuer verlassen und zur Anschauung Gottes kommen.

Der Dialog des Caesarius enthält noch eine Reihe anderer Fegfeuer-Erzählungen; und die „Moral von der Geschichte“ ist immer die, daß man auch in scheinbar hoffnungslosen Fällen auf eine Läuterung nach dem Tode hoffen darf.

Diese Hoffnung ist offenbar tief im Menschen verankert; daraus erklärt sich auch teilweise, daß für manche Menschen heute die Lehre von der Seelenwanderung so plausibel erscheint. In einer Tagebuchaufzeichnung zum Allerheiligenfest bekennt die Schriftstellerin Ida Friederike Görres, daß sie selbst in der Versuchung stand, sich diesen Glauben an eine Seelenwanderung anzueignen, weil er die scheinbar vernünftigste Antwort auf das Problem des Menschen gibt: „daß, wenn Dasein überhaupt Probe, Bewährung, Schulung usw. bedeutet, es bei der Mehrheit der Menschen einfach unsinnig scheint anzunehmen, sie könnten nach *dem* Dasein, das sie führen, tatsächlich den Zweck der Übung erreicht haben: also müßten sie ‘repetieren’, in xmaligem ‘Sitzenbleiben’, so oft als nötig, bis sie endlich ‘aufrücken’“²⁷. Natürlich weiß sie, daß die Lehre von der Seelenwanderung dem christlichen Glauben widerspricht; das Leben des Menschen ist einmalig, nicht wiederholbar; es ist mit dem Tod endgültig abgeschlossen. Muß also ein Christ diese Lehre einfach zurückweisen? „Oder ist das Fegfeuer eben doch wirklich das, was der Seelenwanderungsglaube meint?“²⁸. So fragt sie und weist dann hin auf eine Vision der heiligen Birgitta von Schweden, die die großen Männer dieser Welt nach deren Tod als nackte, neugeborene Kinder sieht, die erst noch richtig Mensch werden müssen. Das ist die Chance des Fegfeuers. Allerdings, und hier zeigt sich noch einmal der Unterschied zur Vorstellung der Seelenwanderung, im Fegfeuer kann der Mensch nicht durch neue Entscheidungen seinem Leben eine andere Orientierung geben; die letzte Entscheidung ist bereits im Tod und im persönlichen Gericht gefallen; und nur wenn Gott den Menschen im Gericht gerechtfertigt hat, kann dieser im anschließenden Fegfeuer durch passives Leiden geläutert und vollendet werden²⁹.

²⁷ I. F. GÖRRES, *Nocturnen. Tagebuch und Aufzeichnungen* (Frankfurt a. M. 1949) 140.

²⁸ Ebda. 141.

²⁹ Vgl. G. GRESHAKE, *Seelenwanderung oder Auferstehung? Ein Diskurs über die eschatologische Vollendung des Heiles*; ders., *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven* (Freiburg i. Br. 1983) 226–244; K. RAHNER, *Fegfeuer* (wie Anm. 2) 444–449.

In der neueren Theologie fragt man sich oft, ob diese Läuterung ein zeitlicher Prozeß ist, der auf Tod und Gericht folgt und spätestens am Ende der Welt abgeschlossen ist oder ob sich nicht alles im Augenblick des Todes abspielt, wo der Mensch unmittelbar Gott und Christus begegnet, alles, das heißt das Gericht, die Läuterung und die Auferstehung³⁰.

Es ist sicher richtig, wir können unsere zeitlichen Vorstellungsformen nicht einfach auf das Jenseits anwenden. Auf der anderen Seite ist jedoch auch zu bedenken: wenn man alles in den Moment des Todes verlegt, bekommt das Fegfeuer einen ganz individualistischen Charakter; der einzelne wird einfach beim Tod aus der Geschichte herausgenommen und in die Ewigkeit versetzt. Aber die Sündenstrafen, die im Fegfeuer abzubüßen sind, haben doch auch etwas zu tun mit den Folgen der Sünde im Sünder selbst und in seiner Umwelt. Die Sünde wirkt in der Geschichte weiter, auch wenn der Sünder stirbt. Und es ist schwer einzusehen, wie der Verstorbene gerade diese Sündenstrafen ausleiden kann, wenn seine Läuterung im Moment des Todes vollendet wird.

Zugleich ist dieser soziale und geschichtliche Bezug der Sünde und der Sündenstrafe auch der Punkt, wo die Gemeinschaft zwischen dem Toten und den Hinterbliebenen gefordert ist; die Hinterbliebenen unterstützen durch ihre Fürbitte die Toten bei der Buße und Läuterung. Es war dabei immer christliche Überzeugung, daß diese fürbittende Hilfe zur Überwindung der Sündenstrafen nicht in erster Linie aus der Kraft des menschlichen Totengedenkens kommt, sondern aus der Kraft des Leidens Christi. Darum gilt die Feier der Eucharistie als die vornehmste Form des Totengedenkens, und auf die Verdienste Christi und seiner Heiligen beruft sich auch der richtig verstandene Ablass³¹. Er ist Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen durch die Fürbitte der Kirche im Hinblick auf die Verdienste Christi. Dabei kann es nun auch nach Meinung der traditionellen Theologie geschehen, daß die Läuterung in einem einzigen Moment stattfindet. Ich will dazu noch einmal Heinrich Seuse zitieren. Er spricht von der Möglichkeit, daß der reuige Sünder in den edlen Schatz des von Christus verdienten Lohnes greift und etwas daraus für sich entnimmt; das geschieht, wenn er Jesu Leiden betrachtet und es ganz in sich aufnimmt. Wenn er das tut, dann versichert ihm die ewige Weisheit³²: „Und sollte sie (die Seele) tausend Jahre im Fegfeuer brennen, so hat sie in kurzer Zeit Schuld und Buße

³⁰ Vgl. L. BOROS, *Mysterium mortis* (Olten, 9. Auflage 1971) 147; G. GRESHAKE – G. LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, QD 71 (Freiburg i. Br., 4. Auflage 1982).

³¹ Vgl. Papst PAUL VI., *Constitutio Apostolica „Paenitemini“*. Lateinisch-deutsch. Mit Kommentar „Zur Theologie des Ablasses“ von O. SEMMELROTH, *Nachkonziliare Dokumentation 2* (Trier 1967); H. VORGRIMMER, *Der Ablass*, in: ders., *Buße und Krankensalbung*, HDG IV/3 (Freiburg i. Br. 1978) 203 – 214.

³² HEINRICH SEUSE, *Büchlein von der ewigen Weisheit*, Kap. 14 (wie Anm. 1) 263.

abgelegt, so daß sie ohne Fegfeuer zur ewigen Freude gelangt.“ Seuse bezieht sich dabei auf den Ablass, den Nachlaß aller Sündenstrafen, den einer für sich selbst vor seinem Tod erreicht. Eine ähnliche Läuterung in einem einzigen Moment verheißt aber auch der vollkommene Ablass für die Toten; wann er wirklich gewonnen wird, ist freilich schwer zu sagen. Und ebenso schwer zu beantworten ist die Frage, ob die Läuterung nach dem Tod in einem einzigen Moment stattfindet oder in einem längeren Prozeß. Hier versagen unsere zeitlichen Vorstellungsformen. Wichtig ist es auf jeden Fall, neben dem individuellen nicht den sozialen und geschichtlichen Aspekt der Läuterung aus dem Auge zu verlieren.

Kommen wir zum Schluß: Die eigentliche Hoffnung des Christen richtet sich auf das Leben mit Gott und Christus, auf die Schau Gottes in der himmlischen Seligkeit, und die größte Furcht des Christen besteht darin, dieses Ziel zu verfehlen. Der Glaube an ein Fegfeuer spielt demgegenüber eine sekundäre, aber doch unersetzliche Rolle; er wendet die große Hoffnung auf das konkrete, immer von der menschlichen Schwäche gefährdete christliche Leben an. Für dieses bedeutet der Glaube an eine Möglichkeit der Buße und der Läuterung vor und nach dem Tode die Lösung der Vernunft und der Hoffnung, einer Hoffnung zudem, die sich nicht allein auf das eigene Heil richtet, sondern auch für die anderen eintritt. Es wäre darum ein großer Verlust, wenn dieser Glaube und auch das deutsche Wort dafür verschwinden würde.

Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte

Anstöße für eine neue Annäherung von Exegese und Systematischer Theologie

1. Historisch-kritische Exegese und Theologie

Obwohl sich die sogenannte historisch-kritische Exegese im Bereich christlicher Theologie als die wissenschaftlich adäquate Methode der Erklärung der Heiligen Schrift herausgebildet hat¹, sind gerade heute die Anfragen an diese Methode stärker zu hören denn je. Die Kritikpunkte und die sich zu Wort meldenden Defizite sind dabei so unterschiedlich, daß es schwerfällt, sie auch nur grob zu systematisieren; denn neben die grundsätzliche Infragestellung der Methode an sich tritt der von ihren stark divergierenden Ergebnissen her genährte Zweifel an ihrer soliden und sicheren Durchführbarkeit². Es ist nicht zu übersehen, daß es gerade die verschiedenen Vorschläge neuer „Zugangsweisen, Lektüren, Auslegungsarten etc.“, die als „psychologisch, materialistisch, narrativ, sozialgeschichtlich, feministisch, existential etc.“ apostrophiert werden³, sind, die große Lücken zwischen Bibeltext und heutigem Leser/Hörer ans Licht gebracht haben, die die historisch-kritische Methode nicht zu stopfen vermag. All dies braucht den Exegeten nicht zu beunruhigen, der um die Möglichkeiten und vor allem die Grenzen der historisch-kritischen Exegese weiß und demgemäß verfährt und der die sachlich notwendige Offenheit seiner

¹ Vgl. J. SCHREINER, Zur Geschichte der alttestamentlichen Exegese: Epochen, Ziele, Wege, in: DERS. (Hrsg.), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971, 1–17; H.-J. KRAUS, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1969.

² Vgl. X. LÉON-DUFOUR (Hrsg.), Exegese im Methodenkonflikt, München 1967; W. WINK, Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen der historisch-kritischen Methode, Stuttgart u. a. 1976; Das Themenheft „Die Bibel im Widerstreit der Interpretationen“ der Zeitschrift Concilium 10, 1980; sowie die wohl z. Z. „umfassendste Kritik“ an der historisch-kritischen Methode bei E. DREWERMANN, Tiefenpsychologie und Exegese (Bd. 1), Olten u. Freiburg 1984, 23–71.

³ Vgl. H. HARSCH/G. VOSS (Hrsg.), Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung, Stuttgart u. München 1972; die „Materialsammlung“: Neue Exegese, Stuttgart 1978; W. J. HOLLENWEGER, Eine andere Exegese, VuF 26, 1981, 5–24; sowie die in der vorausgehenden Anmerkung genannten Titel.

Methode nicht aus dem Auge verliert⁴. Ohne Redlichkeit und Legitimation der genannten Zugangsweisen auch nur in Frage stellen zu wollen, muß doch festgestellt werden, daß sie neben der historisch-kritischen Exegese sehr wohl ihren je eigenen Platz haben und nur dann nicht ins Abseits geraten, wenn sie nicht verabsolutiert werden und nicht beanspruchen, den einzig richtigen und legitimen Zugang zur Heiligen Schrift darzustellen, was übrigens uneingeschränkt auch für eine falsch verstandene historisch-kritische Exegese gilt, die ihre Grenzen übersieht. Unaufgebbar allein ist die Einsicht, daß die Exegese eine *spezielle literaturwissenschaftliche Disziplin* ist.

Sie ist *literaturwissenschaftlich* zu nennen, weil es ihr um das Verständnis und die Auslegung von Texten geht⁵; als *spezielle* Disziplin im Feld der Literaturwissenschaft ist sie deshalb zu bezeichnen, weil ihr Gegenstand, die Heilige Schrift, eine besondere Behandlung verlangt; denn das Interesse an diesem „Textkonvolut“ ist derart, daß eine *nur* literaturwissenschaftliche Behandlung als defizient erkannt wird und nach einer Ergänzung verlangt, die der Anspruch und Bedeutung signalisierenden Qualitätsbezeichnung „heilig“, die dieser „Schrift“ zugesprochen wird, gerecht wird. Der Exeger⁶ steht somit immer im Schnittpunkt von literaturwissenschaftlicher (historischer⁷) Forschung und theologischer Durchdringung des gewonnenen Ergebnisses. Dieser *Position im Schnittpunkt* gilt das Interesse des vorliegenden Beitrages, der anhand einer Ausweitung bzw. Ergänzung historisch-kritischer Methoden zu zeigen versucht, wie exegetische und systematisch-theologische Fragestellungen im Bereich der Theologie zusammenwirken können⁸.

⁴ Vgl. K. LEHMANN, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese; in: J. SCHREINER (Hrsg.), Einführung, 40: „Die historisch-kritische Methode befindet sich also selbst in einer unabgeschlossenen hermeneutischen Bewegung“; W. RICHTER, Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971, 9: „Da sie stets die wissenschaftliche Arbeit begleiten muß, kann es keine endgültige Methodenlehre geben; sie entspricht vielmehr dem jeweiligen Forschungsstand. Insofern ist Methodenkritik inhärierender Bestandteil des wissenschaftlichen Fortschritts (Voranschreitens).“; W. H. SCHMIDT, Grenzen und Vorzüge historisch-kritischer Exegese, EvTh 45, 1985, 471: „Jenem Ansatz gemäß bleibt historisch-kritische Exegese prinzipiell offen gegenüber neuen, methodisch reflektierten Fragestellungen, ist weder endgültig abgeschlossen noch abschließbar.“

⁵ Für die Exegese ist dies selbstverständlich, gilt innerhalb der Theologie aber ebenso für andere Disziplinen, wie Kirchen-, Dogmen-, Liturgiegeschichte u. a.

⁶ Hier und im folgenden ist der Begriff *Exegese* (*Exeget*) als Sammelbegriff für unterschiedliche Differenzierungen wie Exegese, biblische Theologie, Bibelwissenschaft usw. gebraucht.

⁷ *Historisch* ist die biblische Exegese immer, weil es ihr um „alte“ Texte geht. „Alt“ meint in diesem Zusammenhang Texte, denen über eine konkrete (Erst-)Situation hinaus Gültigkeit und Relevanz zugesprochen wird, und die deshalb *tradiert* werden.

⁸ Daß der Ausgangspunkt für die Exegese im folgenden beim Alten Testament festgelegt wird, hat vor allem den sachlichen Grund, daß auch nach möglichen Wirkungen und Aufnahmen im NT gesucht werden kann.

Die hier angedeutete Unterscheidung, die sich grob vereinfacht in der häufig zu findenden Gegenüberstellung von „Exegese und Theologie“ wiederfindet, hat die historisch-kritische Exegese von Anfang an begleitet. Die ersten Ansätze dazu finden sich schon im 18. Jahrhundert in den Versuchen Johann Philipp Gablers und Johann August Ernestis, die Exegese konsequent von ihrer dogmatischen Bindung zu emanzipieren und als eigenständige Disziplin zu etablieren⁹. Die dahinter stehende, wissenschaftstheoretisch exakte und bis heute gültige Unterscheidung von „historischer und systematischer Fragestellung“¹⁰ ist oft mit negativer Konnotation zuungunsten der Exegese als bloßer Historie oder Philologie ausgelegt worden.

Im Umfeld des II. Vatikanums wird gerade auf katholischer Seite die strikte Trennung der beiden Disziplinen als theologisches Manko erfahren. Als paradigmatisch für die Neuorientierung, die sich durchzusetzen beginnt, können die Äußerungen des Systematikers Karl Rahner¹¹ und des Exegeten Herbert Haag¹², die beide die Notwendigkeit einer „biblischen Theologie“ als Darlegung der Theologie der Bibel *und* einer „schriftgemäßen Theologie“ als einer der Bibel gemäßen Darlegung systematischer Fragen betonen, gewertet werden. Nicht zuletzt wurde diese Annäherung von dem sich profilierenden Gedanken „heilsgeschichtlicher Dogmatik“¹³ her stimuliert, und das Konzil selbst hat – vor allem durch seine dogmatische Konstitution *Dei Verbum* – die Grundlagen zur gegenseitigen Befruchtung der beiden Disziplinen gelegt¹⁴. Daß dieses Zusammenspiel bis heute nicht zur wünschenswerten Regel in der Theologie geworden ist, mag sehr unterschiedliche Gründe haben. Neben die steigende Spezialisierung der Einzeldisziplinen und der damit verbundenen Kommunikationsschwierigkeiten auch innerhalb der Theologie stellt sich aber

⁹ Vgl. dazu den Überblick bei H.-J. KRAUS, Geschichte, 151.166.

¹⁰ Vgl. H. SEIFFERT, Einführung in die Wissenschaftstheorie 2, München 1975, 152 ff.

¹¹ „Ist so biblische Theologie ein inneres Moment an der Dogmatik selbst, und zwar nicht nur eines neben anderen Momenten der ‚historischen‘ Theologie, sondern ein absolut ausgezeichnetes und einmaliges Moment der Dogmatik selbst, so ist damit nicht bestritten, daß die biblische Theologie aus verschiedenen Gründen sich auch als eigene Wissenschaft im Ganzen der Theologie etablieren dürfe.“ K. RAHNER, Hl. Schrift und Theologie, HthG II, 524.

¹² „Bei den eingehenden Fachkenntnissen, die heute auf dem großen Gebiet der Exegese notwendig sind und ohne die eine wissenschaftliche biblische Theologie nicht möglich ist, ist eine gewisse Arbeitsteilung unvermeidbar. Entscheidend wird sein, daß biblische Theologie und Dogmatik nicht zwei nebeneinander herlaufende Disziplinen bleiben.“ H. HAAG, Die Buchwerdung des Wortes Gottes, MySal 1, 458.

¹³ Als theologiegeschichtlich markantestes Zeugnis auf diesem Weg ist das von J. FEINER mit M. LÖHRER herausgegebene „Mysterium Salutis (Einsiedeln u. a., 1965–1976) zu nennen; aufschlußreich für den dahinterstehenden gewandelten Problemhorizont ist der im Ergänzungsband (1981) abgedruckte Werkplan (bes. 17 ff.).

¹⁴ Vat II DV bes. 12 und 24.

der für den Nichtexegeten kaum nachvollziehbare Methodenstreit in der Exegese, der manchen biblisch interessierten und somit gutwilligen „Theologen“ in die Resignation fundamentalistischer Positionen gegenüber der Heiligen Schrift treibt. Die Ursachen dieses Dilemmas sind vielfältig und sicherlich nicht mit einem einfachen Schuld aufweis zu beseitigen bzw. durch ein Patentrezept zu korrigieren. Folglich kann und soll auch an dieser Stelle kein Weg aus der Krise exegetischer Methoden gewiesen werden; vielmehr gilt es in der heutigen Situation, den eigenen Standort möglichst genau zu bestimmen, um dann vielleicht trotz des dichten Nebels neue Ufer erspähen (sicher noch nicht erreichen) zu können.

2. Paradigmawechsel in der Literaturwissenschaft

Der literaturwissenschaftliche Bezugsrahmen alttestamentlicher Exegese hat sich am ausgeprägtesten und reflektiertesten wohl in dem 1971 erschienenen Buch „Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie“ von Wolfgang Richter niedergeschlagen. Heute, fünfzehn Jahre später, ist dieser Beitrag in keiner Weise überholt, jedoch seinem Ansatz entsprechend¹⁵ zu ergänzen, denn in der Literaturwissenschaft selbst hat ein „Paradigmawechsel“¹⁶ stattgefunden, der den Übergang der Literaturwissenschaft von der Textwissenschaft zur Kommunikationswissenschaft angibt. In diesem Kontext hat sich in den letzten zwei Jahrzehnten eine eigene Forschungsrichtung herausgebildet, „die unter verschiedenen Aspekten und auf verschiedenen Wegen Bedingungen, Modalitäten und Ergebnisse der Begegnung von Werk und Adressat untersucht“¹⁷ und die als *Rezeptionsforschung*¹⁸ bezeichnet wird. „In diesem Interesse an Wirkung und Aufnahme

¹⁵ Vgl. Anm. 4.

¹⁶ Vgl. H. R. JAUSS, Paradigmawechsel in der Literaturwissenschaft, in: V. ŽMEGAČ (Hrsg.), Methoden der deutschen Literaturwissenschaft, Frankfurt ²1972, 274 – 290.

¹⁷ R. WARNING, Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik, in: DERS. (Hrsg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München ²1979, 9. Auf dem Hintergrund des Übergangs von der Text- zur Kommunikationswissenschaft müßte eigentlich auch der Begriff „Text“ konsequent ersetzt werden; da aber exaktere Begriffe wie „literarisches Werk u. ä.“ bei einem Nicht-Literaturwissenschaftler eher falsche Assoziationen wecken, so daß die Präzisierung in diesem Fall eher kommunikationshemmend wirken und somit das hier angezielte interdisziplinäre Gespräch blockieren würde, wird unter diesem Vorbehalt der Terminus „Text“ hier weiter benutzt.

¹⁸ Um nicht vorschnell teils unterschiedlich orientierte Ansätze innerhalb dieser Forschungsrichtung zu betonen, wird hier der neutralere Terminus „Rezeptionsforschung“ den teils präzisieren wie „Rezeptionsästhetik“ oder „Rezeptionsgeschichte“ vorgezogen. Die Problematik der Verwendung des Begriffs der „Ästhetik“ in diesem Kontext wird nicht zuletzt durch seine bewußte Ablehnung oder Aufnahme in der Rezeptionsforschung signalisiert (vgl. H. LINK, Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme, Stuttgart u. a. ²1980, bes. 43 ff.), für den vorliegenden Zusammenhang kann diese Problematik aber unberücksichtigt bleiben.

eines Kunstwerks begreift sich die Rezeptionsästhetik als Überwinderin traditioneller Formen der Produktions- und Darstellungsästhetik.¹⁹ In dem häufig schon als Manifest der neueren Rezeptionsforschung bezeichneten Werk Hans Robert Jauß', „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft“, umreißt Jauß selbst das Programm folgendermaßen:

„Eine Erneuerung der Literaturgeschichte erfordert, die Vorurteile des historischen Objektivismus' abzubauen und die traditionelle Produktions- und Darstellungsästhetik in einer Rezeptions- und Wirkungsästhetik zu fundieren. Die Geschichtlichkeit der Literatur beruht nicht auf einem post festum erstellten Zusammenhang ‚literarischer Fakten', sondern auf der vorgängigen Erfahrung des literarischen Werkes durch seine Leser. Dieses dialogische Verhältnis ist auch die primäre Gegebenheit für die Literaturgeschichte. Denn der Literaturhistoriker muß selbst immer erst wieder zum Leser werden, bevor er ein Werk verstehen und einordnen, anders gesagt: sein eigenes Urteil im Bewußtsein seines gegenwärtigen Standorts in der historischen Reihe der Leser begründen kann. (. . .)

Die rezeptionsästhetische Theorie erlaubt nicht allein, Sinn und Form des literarischen Werks in der geschichtlichen Entfaltung seines Verständnisses zu begreifen. Sie erfordert auch, das einzelne Werk in seine ‚literarische Reihe' einzurücken, um seine geschichtliche Stelle und Bedeutung im Erfahrungszusammenhang der Literatur zu erkennen. Im Schritt von einer Rezeptionsgeschichte der Werke zur ereignishaften Geschichte der Literatur zeigt sich diese als ein Prozeß, indem sich die passive Rezeption des Lesers und Kritikers in die aktive Rezeption und neue Produktion des Autors umsetzt oder indem – anders gesehen – das nächste Werk formale und moralische Probleme, die das letzte Werk hinterließ, lösen und wieder neue Probleme aufgeben kann.“²⁰

Im großen Spektrum der Rezeptionsforschung kommt Jauß das Verdienst zu, in Auseinandersetzung mit Hans-Georg Gadamer²¹ die Frage nach den Vermittlungsmöglichkeiten zwischen Text und Geschichte etabliert zu haben²². Für die Analyse biblischer Texte ist dies besonders wichtig, da das in der Rezeptionsforschung zutage tretende größere Interesse am Leser (gegenüber dem Autor) in bezug auf Texte, deren Produktion und deren Rezeption weit auseinander liegen und bei denen folglich ein großer Unterschied zwischen implizitem Leser und realem Rezipienten bestehen kann²³, kein unmittelbar umsetzbares ist, sondern einer geschichtlichen Vermittlung bedarf²⁴. Änderun-

¹⁹ R. WARNING, Rezeptionsästhetik, 9.

²⁰ H. R. JAUSS, Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft, in: DERS., Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt 1970, 171.189.

²¹ Vgl. vor allem „Das Prinzip der Wirkungsgeschichte“ in H.-G. GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1975, 284 ff.

²² Vgl. H. LINK, Rezeptionsforschung, 48.

²³ Vgl. H. LINK, Rezeptionsforschung, 51.

²⁴ Vgl. B. ZIMMERMANN, Literaturrezeption im historischen Prozeß. Zur Theorie einer Rezeptionsgeschichte der Literatur, München 1977; W. MÜLLER-SEIDEL (Hrsg.), Historizität in Sprach- und Literaturwissenschaft, München 1974.

gen gegenüber Vorlagen bei der Rezeption bestimmter Texte zeigen deutlich an, daß der Rezipient seine eigene Kommunikationssituation in den rezipierten Text einfließen läßt und dabei sein *Rezeptionsinteresse* markiert. Diese Berücksichtigung von Veränderungen ist gerade ein wichtiger Gegenstand der Rezeptionsforschung, denn sie zeigen die enge Anbindung an das jeweilige Publikum an. Die Rezeption mit Veränderungen selbst kann aber primär wieder als Produktion verstanden werden, und soweit es um die veränderte Vorlage geht, hat die bisherige Produktionsästhetik dies im Zusammenhang ihrer Fragen nach den „Einflüssen“ behandelt²⁵. Geht man das Problem aber konsequent von der Rezeptionsfrage her an, dann ist man darauf verwiesen, *Rezeptionsschichten*²⁶ zu unterscheiden, d. h. „zwischen *produktiver Rezeption*, die sich schließlich in der Schaffung eines neuen Kunstgegenstandes dokumentiert, und *reproduzierender*, auf Vermittlung eines primären Rezeptionsgegenstandes bedachte *Rezeption* (zu) unterscheiden“²⁷. Die möglichen Blickrichtungen von der Produktion oder von der Rezeption her zeigen ein Problem der Bestimmung an: „Hier ist oft die Grenze zwischen Wirkungsgeschichte als Rezeptionsgeschichte und Wirkungsgeschichte als Einflußgeschichte nur schwer zu ziehen.“²⁸ Mandelkows Formulierung macht sehr deutlich, daß der herkömmliche Begriff der „Wirkungsgeschichte“ einer neuen Klärung zu unterziehen ist. In der Rezeptionsforschung ist dies dadurch geschehen, daß vor allem das Neben- und Miteinander von *Wirkung und Rezeption* enger zu fassen versucht wurde.

„Bestimmt man den Werkcharakter als Konvergenz von Text und Rezeption mithin als eine dynamische, im historischen Wandel ihrer Konkretisationen faßbare Struktur, so kann Wirkung unschwer von Rezeption abgegrenzt werden. Wirkung benennt dann das vom Text bedingte, Rezeption das vom Adressaten bedingte Element der Konkretisation oder Traditionsbildung. (. . .) Der Begriff ‚Wirkungsgeschichte‘ ist insofern mißverständlich, als er den Anschein erweckt, die Wirkung eines Kunstwerks sei monologisch, d. h. von ihm allein ausgelöst und getragen. (. . .) Der Anspruch einer Rezeptionsgeschichte wird erst mit dem Erkennen und Anerkennen des dialogischen-intersubjektiven Charakters sinnkonstituierender Prozesse eingelöst – eine Erkenntnis übrigens, die schon in der alten hermeneutischen Maxime steckt: *quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis*.“²⁹

²⁵ Vgl. H. LINK, *Rezeptionsforschung*, 86.

²⁶ Grundlegend hierzu O. EHRISMANN, Thesen zur Rezeptionsgeschichtsschreibung, in: W. MÜLLER-SEIDEL (Hrsg.), *Historizität*, 123 – 131, dessen Einteilung hier aber in der von H. LINK (86 ff.) modifizierten Weise aufgegriffen wird.

²⁷ H. LINK, *Rezeptionsforschung*, 86.

²⁸ K. R. MANDELKOW, Probleme der Wirkungsgeschichte, in: P. U. HOHENDAHL (Hrsg.), *Sozialgeschichte und Wirkungsästhetik*, Frankfurt 1974, 94.

²⁹ H. R. JAUSS, Racine und Goethes Iphigenie – Mit einem Nachwort über die Partialität der rezeptionsästhetischen Methode, in: R. WARNING (Hrsg.), *Rezeptionsästhetik*, 383.

Dieser kurze und sehr selektive Überblick über die neuere Rezeptionsforschung will den Rahmen dafür abstecken, daß der in der Literaturwissenschaft vollzogene „Paradigmawechsel“ sehr wohl für die biblische Exegese von Relevanz ist, und daß es nötig ist, die hier angesprochenen Punkte (weitere wären unschwer hinzuzufügen) für die Exegese fruchtbar zu machen. Daß die hier vorgelegte *Rezeption rezeptionsästhetischer Fragen* im Hinblick auf exegetische und theologische Fragen selektiert hat, um einen ersten Einstieg in diese Problematik zu gewinnen, sei nicht verschwiegen³⁰. Stichwortartig sollen im folgenden die Konsequenzen skizziert werden, um dann vor allem nach der Möglichkeit einer neuen Vermittlung von Exegese und Theologie auf dieser Basis zu fragen.

3. Konsequenzen für die alttestamentliche Exegese

Der hier angeschnittene Fragehorizont ist für die alttestamentliche Exegese nicht völlig neu. Dies muß von Anfang an betont werden, wenn auch die theoretische Reflexion und Fundierung des Gegenstandes bisher ausgeblieben ist. Zur Veranschaulichung seien einige markante Beispiele aus der alttestamentlichen Exegese hier genannt. So hat schon Gerhard von Rad sich in seiner Theologie des Alten Testaments gegen einen Biographismus in der Prophetenforschung gewendet, wenn er schreibt: „Dieser produktive Traditionsprozeß läßt sich in den Prophetenbüchern auf Schritt und Tritt beobachten. Ohne Zweifel muß es unsere Prophetenexegese noch mehr lernen, diese langsame Anreicherung der prophetischen Überlieferung unter einem anderen Gesichtspunkt zu betrachten als dem der ‚Unechtheit‘ und einer unerfreulichen Entstellung des Ursprünglichen. Ist dieser Prozeß doch vielmehr ein Zeichen für die Lebendigkeit, mit der die alte Botschaft weitergegeben und neuen Situationen angepaßt wurde.“³¹

Daneben ist auch Hans-Wilhelm Hertzberg zu nennen, der in einem wichtigen Aufsatz der Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments nachgegangen ist und dadurch einen wichtigen Beitrag zur Frage von Rezeptions- bzw. Einflußgeschichte geliefert hat³². Sodann ist hier vor allem das von Walter Zimmerli für das Buch Ezechiel vorgelegte Verstehensmodell der „Fortschreibung“ zu nennen³³, das mittlerweile auf viele andere

³⁰ Dies ist auch insofern korrekt, als das Phänomen der Selektion zur Rezeptionsproblematik hinzugehört, vgl. H. R. JAUSS, *Racine*, 386 ff.

³¹ G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments*, München II 1975, 54 f.

³² H.-W. HERTZBERG, *Die Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments*, in: DERS., *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments*, Göttingen 1962, 69 – 80.

³³ W. ZIMMERLI, *Das Problem der „Fortschreibung“ im Buche Ezechiel*, in: J. EMERTON (Hrsg.), *Prophecy* (FS G. Fohrer), BZAW 150, Berlin 1980, 174 – 191.

Bereiche alttestamentlicher Literatur selbst wiederum nachgewirkt hat³⁴. Zahlreiche moderne Arbeiten in der Exegese vor allem zur prophetischen Literatur haben dies weiter untersucht (vom Gedanken der Redaktionsgeschichte her), und Odil Hannes Steck hat es präzise, auch im Sinne der Rezeptionsfrage, zusammengefaßt, wenn er einen gegenwärtigen Schwerpunkt alttestamentlicher Forschung nennt: „Die Untersuchung der *produktiven Fortschreibung* der Prophetenüberlieferungen auf ihre Implikationen, ihr Verfahren und ihren Sinn.“³⁵

Die inhaltlich-theologische Seite derartiger produktiver Fortschreibung hat Heinrich Groß anhand von „Detailbeobachtungen“ beleuchtet, wenn er versuchte, der Verbindungslinie alttestamentlicher Motive innerhalb des Alten Testaments nachzugehen und dabei auf ein Form- und Traditionsprinzip stieß, das er als *Motivtransposition* bezeichnete. „Sie (die Motivtransposition) besagt also, daß die Hagiographen an ihrem Platz, oft auf den Schultern ihrer Vorgänger stehend, vorgegebene Motive nicht nur aufnehmen, sondern mit tieferem Inhalt begaben und so umprägen, d. h. der Inhaltsfülle ihres Sendungsauftrages für ihre Zeit anpassen.“³⁶

Zu nennen sind an dieser Stelle aber auch die im Bereich der neutestamentlichen Exegese entstandenen Versuche, die Wirkungsgeschichte (im herkömmlichen Sinne) als Teil der Exegese zu begreifen³⁷.

Als Konsequenz der oben skizzierten Fragenkomplexe der Rezeptionsforschung lassen sich nun, ausgehend von der alttestamentlichen Wissenschaft, einige neue Gesichtspunkte für die Forschung gewinnen, die hier knapp vorgestellt werden sollen.

³⁴ Vgl. z. B. C. LEVIN, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt, FRLANT 137, Göttingen 1985; L. PERLITT, Deuteronomium 1 – 3 im Streit der exegetischen Methoden, in: N. LOHFINK (Hrsg.), Das Deuteronomium, BETHL 68, Leuven 1985, bes. 159.

³⁵ O. H. STECK, Bereitete Heimkehr. Jes 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja, SBS 121, Stuttgart 1985, 81 (Hervorhebung C. D.).

³⁶ H. GROSS, „Motivtransposition“ als überlieferungsgeschichtliches Prinzip im Alten Testament, in: J. COPPENS u. a. (Hrsg.), Sacra Pagina 1 (BETHL 12 – 13) Paris 1959, 325 – 334.

³⁷ Vgl. K. BERGER, Exegese des NT, Heidelberg 1977, 242 ff.; J. GNILKA, Die Bedeutung der Wirkungsgeschichte für das Verständnis und die Vermittlung biblischer Texte, in: Dynamik im Wort (FS aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des Kath. Bibelwerks in Deutschland), Stuttgart 1983, 329 – 343; U. LUZ, Wirkungsgeschichtliche Exegese, Berliner Theol. Zeitschrift 2, 1985, 18 – 32; DERS., Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/1, Einsiedeln/Neukirchen-Vluyn 1985, 78 ff. Einige wenige Arbeiten gehen aber auch schon expressis verbis auf Fragen der Rezeptionsforschung ein, vgl. z. B. I. BROER, Die Gleichnisexegese und die neuere Literaturwissenschaft, BN 5, 1978, 13 – 27; H. FRANKEMÖLLE, Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese, Mainz 1983, bes. 44 – 49.

Setzt man mit rezeptionsästhetischen Fragen im Bereich der alttestamentlichen Exegese an, dann gilt es vor allem, vorab festzuhalten und zu betonen, daß dieser Ansatz weder die historisch-kritische Methode insgesamt noch einzelne ihrer Methodenschritte ersetzen bzw. verdrängen will und kann. Rezeptionsforschung hat für das Alte Testament nur Sinn als integrierter Bestandteil einer methodisch exakten Bearbeitung der Texte. Rezeptionsästhetischer Arbeit am Alten Testament, die dies verkennet, ist derselbe Vorwurf zu machen wie den eingangs genannten Lese- oder Zugangsweisen, wenn sie verabsolutiert auftreten. Sie verkennen die Kontextualität der eigenen heutigen Position mit ihrer Differenz zur Textproduktion. Text und Leser haben immer auch ihren je eigenen Kon-text³⁸, den es zu erfassen und zu berücksichtigen gilt, will man den Text wirklich „verstehen“. Im Felde der historisch-kritischen Erforschung der Heiligen Schrift kann die Rezeptionsforschung vor allem im Bereich der Redaktionskritik einsetzen. Im Sinne der Einfluß- und Wirkungsgeschichte (s. o.) können die hier zu behandelnden Phänomene exakter erfaßt und beschrieben werden³⁹, denn einer konsequenten rezeptionsästhetischen Fragestellung kann es nicht nur darum gehen, die Wachstumsstufen eines Textes zu nennen, sondern diese Wachstumsstufen als selbständige Rezeptionen des ursprünglichen Wortes/Textes zu begreifen, womit unlösbar verbunden auch die Frage nach dem Rezeptionsinteresse gestellt ist. Darüber hinaus müßte nach möglichen weiteren Rezeptionen außerhalb des vorliegenden Textes als primärem Untersuchungsgegenstand gesucht werden. Diese Frage kann nicht nur an den „ursprünglichen Text“ oder auch den „Endtext“ gestellt werden, sondern gilt für jede erkannte Rezeption, d. h. im Sinne der Redaktionskritik für jede Form der redaktionellen Arbeit, sei es im Sinne der Aufnahme oder auch der Überarbeitung, der Weiterführung, Zusammenstellung usw. Daß der Rahmen derartiger Suche nach möglichen Rezeptionen eines Textes nicht unbedingt mit dem des kanonischen Alten Testaments übereinstimmen muß, ist selbstverständlich, wenn diese Einschränkung auch sowohl aus sachlichen als auch aus pragmatischen Gründen sinnvoll sein kann.

³⁸ Zur Verhältnisbestimmung „Text – Kontext“ vgl. H. WALDENFELS, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn u. a. 1985, 50 f.; woraus sich auch mit innerer Konsequenz die sog. „historische Frage“ ergibt, vgl. F. HAHN, Probleme historischer Kritik, ZNW 63, 1972, 1 – 17.

³⁹ Die traditionelle Exegese hat dieses „Hin und Her“ im Rahmen der Überlieferungs- bzw. Redaktionskritik immer schon betrachtet, vgl. W. H. SCHMIDT, Grenzen, 471 A. 2: „Der Frage nach ‚rückwärts‘, nach Herkunft und Sinn des vorgegebenen Gutes, entspricht die Frage nach ‚vorwärts‘, nach Verwendung, Umgestaltung und Sinn dieses Gutes im Text, sei es im kleinen oder großen. Da sich Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte so wechselseitig bedingen, wurde die Frage nach der Tendenz beim Übergang von der mündlichen Tradition zur Schriftwerdung in der alttestamentlichen Wissenschaft zunächst zur Überlieferungsgeschichte gerechnet, bevor der Begriff ‚Redaktionsgeschichte‘ (. . .) aufkam.“

Ist man derartigen Rezeptionen vom Alten Testament her erst einmal nachgegangen, dann stellt sich für den christlichen Exegeten und Theologen wie von selbst die Frage nach möglichen Rezeptionen des Textes im Neuen Testament. Läßt sich die Rezeption eines alttestamentlichen Textes im Neuen Testament im Einzelfall auch teils leichter, teils schwerer bestimmen und erklären, so stellt die Rezeptionsforschung in diesem Bereich jedoch vor eine viel fundamentalere Frage, nämlich die vieldiskutierte und sehr unterschiedlich beantwortete Frage nach dem Verhältnis vom Alten Testament zum Neuen Testament⁴⁰. Ohne diese überaus schwierige und komplexe Thematik auch nur ansatzweise diskutieren zu können, sollte hier zumindest die Überlegung geäußert werden dürfen, ob nicht von der Rezeptionsforschung her ein mögliches Verstehensmodell für die Verhältnisbestimmung der beiden Testamente zueinander gewonnen werden könnte. Dieser Verhältnisbestimmung kommt insofern besonderes Gewicht zu, als sie auf das – religionsgeschichtlich singuläre – schwierige Phänomen der christlichen Bibel als einer Heiligen Schrift aus zwei Teilen aufmerksam macht. Es ist vor allem der jüdisch-christliche Dialog, der Christen heute die Besonderheit ihrer Heiligen Schrift deutlich macht, wenn sie erkennen, daß der erste Teil ihrer zweiteiligen Heiligen Schrift gleichzeitig Heilige Schrift einer anderen Religion (Judentum) ist. Hinzu kommt, daß dieser erste Teil der Heiligen Schrift unverändert eingegangen ist in das Gesamt der christlichen einen Heiligen Schrift aus zwei Teilen. Dies unterscheidet die christliche Bibel wesentlich vom Koran, der auch biblische Traditionen und Erzählungen übernommen hat, diese aber vollständig in das neue Buch, den Koran, integriert hat, so daß dieser mit dem Anspruch auftreten kann, die anderen heiligen Bücher abzulösen, weil für den Muslim die „Wahrheit“ der Bibel im Koran „aufgehoben“ ist.

Diesem Proprium der christlichen Heiligen Schrift aus zwei Teilen kommt man besonders nahe, wenn man sich Sinn und Funktion der Zitate aus dem Alten Testament im Neuen Testament⁴¹ auf dem Hintergrund rezeptionsgeschichtlicher Fragestellungen verdeutlicht. Neben anderem übernehmen diese Zitationen vor allem eine hermeneutische Funktion, denn sie wollen Person und Ereignis Jesu Christi vom Alten Testament her auslegen. Ihre Intention ist nicht die Rezeption eines bestimmten alttestamentlichen Textes, aus dem beispielsweise ein Zitat genommen ist, sondern vielmehr, den Verstehenshorizont für

⁴⁰ Vgl. dazu die sehr gute Darstellung der unterschiedlichen Versuche samt ihrer Probleme bei M. OEMING, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad*, Stuttgart u. a. 1985; H. GRAF REVENTLOW, *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert*, EdF 203, Darmstadt 1983; D. RITSCHEL, „Wahre“, „reine“ oder „neue“ Biblische Theologie? in: DERS., *Ökumene, Medizin, Ethik*, München 1986, 111 – 130.

⁴¹ Vgl. hierzu E. LUZ, EKK I/1, 134 ff; A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT), Regensburg 1986, 72 ff.

die neue Situation oder Aussage bereitzustellen, um von daher dann die alttestamentliche Aussage neu verstehen zu können. Insofern betonen die alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament Kontinuität und Diskontinuität zwischen den beiden Testamenten in einem. Der durch das Zitat geforderte Rückzug auf das Alte Testament signalisiert deutlich den notwendigen selbständigen Fortbestand des Alten Testaments neben dem Neuen in der einen Heiligen Schrift und betont somit – bei aller inhaltlichen Verknüpfung – den Unterschied zwischen beiden Teilen. Der Auswahlcharakter der Zitate macht nun auf der anderen Seite die Verbindung zwischen beiden Testamenten deutlich, denn zu vielen wichtigen theologischen Fragen schweigt das Neue Testament, weil es aus dem Alten lebt und dieses als Voraussetzung anerkennt.

Was sich im Alten Testament an rezeptionsgeschichtlichen Fragestellungen zeigt, das taucht verschärft und konzentriert in der Frage nach der Besonderheit der Schrift aus zwei Teilen wieder auf, so daß es möglich sein sollte, von diesem rezeptionsgeschichtlichen Gedanken her eine historisch faßbare Linie vom Alten zum Neuen Testament hin sichtbar zu machen, die aus mancher Aporie, die einseitig qualitative Begriffe zur Bezeichnung des Verhältnisses beider Testamente zueinander hervorgebracht haben, herausführen könnte.

Allein durch das Faktum seiner Heiligen Schrift aus zwei Teilen markiert das Christentum ein ganz spezifisches Rezeptionsinteresse am Alten Testament, und damit betont es zugleich, daß die „historische Dimension“ zu seinen Charakteristika zu zählen ist, so daß Rezeptionsgeschichte durchaus zu einem theologischen Begriff werden kann. Deutlich wird dies vor allem auch dann, wenn man die Defizite einer Exegese und Theologie ohne historische Dimension erkennt. Am deutlichsten artikuliert sich momentan eine solche Abwertung des Historischen in den Arbeiten von E. Drewermann; sie gipfelt bei ihm in der Feststellung: „In summa: Wir sind als Christen zu sehr alttestamentlich und zu wenig ägyptisch, um wirklich christlich zu sein, und nur eine tiefere Form des Träumens und der Poesie könnte uns wieder lehren, was Gott im Herzen eines jeden Menschen eingeschrieben hat, um sich darin zu offenbaren.“⁴²

Auf dem Hintergrund der skizzierten rezeptionsgeschichtlichen Fragen muß man einer solchen theologischen Position die Bezeichnung ‚biblisch‘ geradezu absprechen, so daß man sich unweigerlich wieder im Bereich der eingangs genannten vorkonziliaren Trennung von Exegese und Dogmatik befindet. Trotz aller positiven Ansätze und bei aller Faszination muß man sich auch fragen, ob eine Position, die in dieser Weise den Wesenskern der

⁴² E. DREWERMANN, Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre, in: W. BREUNING (Hrsg.), Trinität (QD 101), Freiburg u. a. 1984, 115 – 142; vgl. dazu auch W. GROSS, TThQ 166, 1986, 224 – 226.

Basisurkunde des christlichen Glaubens verkennt, überhaupt noch ‚christlich‘ zu nennen ist?

Unaufgebbar bleibt deshalb die obengenannte *Position im Schnittpunkt* von literaturwissenschaftlicher und theologischer Forschung für den Exegeten. Werden und Wachsen der Schrift deuten auf die sich in ihr artikulierenden Gotteserfahrungen; und wenn Rezeptionsforschung hier einsetzt, vermag sie diese Position, die in der Besonderheit der Heiligen Schrift gründet, zu beleuchten. Denn dadurch, daß die Rezeptionsforschung das Augenmerk weg vom Autor und hin zum Leser/Rezipienten richtet, gibt sie den Raum frei für die Frage nach dem bis heute ununterbrochenen Traditionsprozeß dieser Schrift. Das permanente, wenn auch inhaltlich veränderte, Rezeptionsinteresse basiert letztlich auf der Gemeinschaft derer, die dieses Buch als Urkunde ihres Glaubens anerkannt und angenommen haben. Von daher können wir mit Recht von einer *heiligen* Schrift sprechen.

Last not least ist im Verhältnis Exegese – Systematische Theologie nicht nur nach Aufnahme und Umgang mit Bibeltexten in der Systematischen Theologie zu fragen, sondern vor allem ist dem Systematiker die Frage zu stellen, an welche der bisherigen Rezeptionsstufen eines Textes er seine Rezeption anknüpfen läßt bzw. wie seine Rezeption überhaupt in das Feld bisheriger Rezeption einzupassen ist. Der Exeget hingegen kann und soll dem Systematiker nicht nur den sogenannten „ursprünglichen Sinn“ eines Textes als Produkt seiner Arbeit an die Hand geben, sondern muß den sich in unterschiedlichen Rezeptionen, die thematisch auch durchaus verschieden orientiert sein können, niedergeschlagenen lebendigen Umgang mit einem Text darlegen. Was in die Literaturwissenschaft bereits eingegangen ist, scheint in der Exegese noch auszustehen, nämlich die Einsicht, daß es keinen *abschließbaren Sinn eines Textes* gibt⁴³. Es ist vielmehr „die sukzessive Entfaltung eines im Werk angelegten, in seinen historischen Rezeptionsstufen aktualisierten Sinnpotentials, das sich dem verstehenden Urteil erschließt, sofern es die ‚Verschmelzung der Horizonte‘ in der Begegnung mit der Überlieferung kontrolliert vollzieht“⁴⁴.

Dies bedeutet aber, daß es keine akademische Spielerei ist, sondern zur Erfassung der aktuellen Bedeutung eines Textes durchaus nötig und sinnvoll, seine im einzelnen unterschiedlichen Rezeptionen nachzuvollziehen. So verstanden, bietet Exegese dann auch nicht nur einen Beitrag zur historischen Beschreibung und Erfassung der biblischen Texte, sondern ihren spezifischen Beitrag zur Darlegung der *Glaubensgeschichte*⁴⁵.

⁴³ Vgl. H. LINK, *Rezeptionsforschung*, 130.

⁴⁴ H. R. JAUSS, *Literaturgeschichte*, 186.

⁴⁵ Zu danken habe ich Herrn THOMAS IKING, Köln, für Anregungen, Hinweise und die kritische Lektüre des Manuskriptes.

Die Gnade des II. Vatikanischen Konzils

Die außerordentliche Bischofssynode, die vom 24. November bis zum 7. Dezember 1985 in Rom tagte, bekennt in ihrem Schlußbericht: „Zum Schluß dieser Zusammenkunft sagt die Synode aus innerstem Herzen Gott dem Vater durch den Sohn im Hl. Geist Dank für die größte Gnade unseres Jahrhunderts, das Zweite Vatikanische Konzil“¹. Hier wird das II. Vatikanische Konzil als Gnade, ja als größte Gnade unseres Jahrhunderts bezeichnet. Gegen diese Kennzeichnung des Konzils als Gnade erheben sich sogleich Einwände. War nicht die Nachkonzilszeit bestimmt durch mancherlei Verwirrung und Unsicherheit in der Kirche? Zeigten sich nicht beängstigende Auflösungserscheinungen? Gibt es nicht eine Traditionalistenbewegung, die das Konzil mehr oder weniger ablehnt? Aber zu diesen Einwänden ist kurz zu sagen: Schwierigkeiten in der Kirche hat es auch nach früheren Konzilien gegeben. Vieles, was sich in der nachkonziliaren Zeit ereignete, hatte seinen Ausgangspunkt nicht im Konzil, sondern in den Umwälzungen innerhalb der modernen Gesellschaft². Eine Gnade schließt noch nicht ohne weiteres die Annahme der Gnade ein. Eine Gnade kann auch abgelehnt werden. Die Gnade des II. Vatikanischen Konzils ist noch nicht voll angenommen. Die sechzehn Dokumente, die das Konzil beschloß, sind noch längst nicht wirklich ausgeschöpft. Eine Gnade kann auch schmerzlich sein. Nach Goethe gilt: Gott und die Natur lieben nicht zärtlich.

Am 11. Oktober dieses Jahres 1987 sind es 25 Jahre her, daß das Konzil eröffnet wurde. Deshalb soll im folgenden zuerst etwas gesagt werden über die Vorbereitung und den Verlauf des II. Vatikanischen Konzils, und dann, im Hauptteil, über die Bedeutung dieses kirchengeschichtlichen Ereignisses.

1. Vorbereitung und Verlauf des II. Vatikanischen Konzils³

In seinen 1973 erschienenen Erinnerungen schreibt Kardinal Frings, er habe 1958 bei seiner Rückreise aus dem Konklave in Rom, in dem Johan-

¹ Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von WALTER KASPER, Freiburg-Basel-Wien 1986, 45.

² Vgl. auch F. KÖNIG (Hrsg.), Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 9.

³ Vgl. dazu H. JEDIN, Das Zweite Vatikanische Konzil, in: Handbuch der Kirchengeschichte VII (Die Weltkirche im 20. Jahrhundert), Freiburg-Basel-Wien 1979, 97 – 151; s. auch ders., Lebensbericht, hrsg. von KONRAD REPGEN, Mainz 1984, 197 – 219; HENRI KARDINAL DE LUBAC, Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, München-Zürich-Wien 1985.

nes XXIII. gewählt worden war, zu seinem Sekretär gesagt: „Ich habe das Gefühl, es muß jetzt bald ein allgemeines Konzil stattfinden“⁴. Dieses Gefühl trog nicht.

Am 25. Januar 1959 nahm Papst Johannes XXIII. in der Basilika St. Paul an einem Gottesdienst für die verfolgte Kirche teil. Anschließend kündigte er im angeschlossenen Benediktinerkloster den 17 dort anwesenden Kardinälen ein dreifaches Vorhaben an: eine römische Diözesansynode, ein ökumenisches Konzil und die Reform des kirchlichen Gesetzbuches. Mit der Ankündigung eines ökumenischen Konzils folgte der Papst, wie er selbst mehrmals erklärte, einer Eingebung des Hl. Geistes. Die Bekanntgabe des Konzilsvorhabens wirkte damals wie eine Sensation. Dabei dachten manche irrtümlich, mit dem ökumenischen Konzil sei ein Unionskonzil gemeint, das alle Christen wieder zusammenführt. Allerdings war die ökumenische Ausrichtung von Anfang an geplant.

Wenige Wochen später, am 22. Februar 1959, schrieb der Papst einen Brief an den Bischof von Trier, Dr. Matthias Wehr, anlässlich der bevorstehenden Ausstellung des Heiligen Rockes: „Die Annalen Eurer Geschichte halten das Gedächtnis daran fest, daß nicht selten zur selben Zeit, da der Heilige Rock den Augen des christlichen Volkes zum verehrenden Schauen enthüllt war, große Ereignisse eintraten. Das trifft auch dieses Mal in glückverheißender Weise zu. Wir haben nämlich beschlossen, ein allgemeines Konzil anzukündigen, das unter dem Beistand des Hl. Geistes in naher Zukunft zusammentreten soll“⁵.

Durch ein Motuproprio des Papstes vom 5. Juni 1960 wurde der Name des künftigen Konzils festgelegt: Zweites Vatikanisches Konzil. Außerdem wurden die Vorbereitungskommissionen, die Zentralkommission, zehn weitere Kommissionen und drei Sekretariate eingesetzt.

Besonders wichtig für das Konzilsgeschehen wurde das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen unter dem deutschen Jesuiten und späteren Kardinal Augustin Bea.

Am 20. November 1961 hielt Kardinal Frings in Genua im Rahmen einer Vortragsreihe über das Konzil eine vielbeachtete Rede über das Konzil und die moderne Gesellschaft⁶. Der Kardinal erklärte, für das Gelingen des Konzils sei

⁴ JOSEF KARDINAL FRINGS, Für die Menschen bestellt. Erinnerungen des Alterzbischofs von Köln, Köln 1973, 247.

⁵ HerKorr 13 (1958/59) 459.

⁶ HerKorr 16 (1961/62) 168–174; s. auch Für die Menschen bestellt (Anm. 4) 248/249. Verfasser der Rede war der damalige Bonner Fundamentaltheologe J. Ratzinger.

es von grundlegender Bedeutung, die Geisteswelt von heute sorgfältig zu prüfen, in der der Leuchter des Evangeliums von neuem aufgestellt werden müsse, so daß sein Licht nicht mehr unter den Scheffel veralteter Formen gerate, sondern unübersehbar all denen leuchte, die im Hause unserer Gegenwart wohnen. Diese Aussage entsprach dem vom Papst angestrebten „aggiornamento“, dem Heutigerwerden der Kirche und des christlichen Glaubens. Die geistige Situation der Menschheit am Vorabend des Konzils erläuterte Frings durch den Hinweis auf das Erlebnis der Einheit der Menschheit, das technische Erlebnis, die Wissenschaftsgläubigkeit und die geistigen Strömungen (Marxismus, Existentialismus, Neoliberalismus).

Früher als erwartet, an Weihnachten 1961, wurde das Konzil auf das folgende Jahr nach Rom berufen. Am 2. Februar 1962 wurde als Tag der Eröffnung der 11. Oktober 1962 festgesetzt. Das römische Einheitssekretariat lud die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ein, amtliche Beobachter zum Konzil zu entsenden. Am 6. August 1962 wurde die Geschäftsordnung bekanntgegeben. Sie wurde später geändert. Vor allem ging die ursprüngliche Leitung der Verhandlungen durch das Präsidium aus zehn Kardinälen über an vier Moderatoren. Diese waren die Kardinäle Agagianian, Döpfner, Lercaro und Suenens. Generalsekretär wurde der spätere Kardinal Felici. Die vorgesehene Konzilssprache war das Lateinische. Eine schon installierte Simultananlage für Übersetzungen in die Weltsprachen wurde nicht in Betrieb genommen.

Am 11. Oktober 1962 (an welchem Tag damals noch das Fest der Mutterschaft Mariens gefeiert wurde) erfolgte die Eröffnung des Konzils. In seiner Ansprache kritisierte Johannes XXIII. die Unglückspropheten, die immer das Unheil voraussagen, als ob die Welt vor dem Untergang stünde. Auch erklärte der Papst: „Die Kirche hat (diesen) Irrtümern zu allen Zeiten widerstanden, oft hat sie auch verurteilt, manchmal mit großer Strenge. Heute dagegen möchte die Braut Christi lieber das Heilmittel der Barmherzigkeit anwenden, als die Waffe der Strenge erheben. Sie glaubt, es sei den heutigen Notwendigkeiten angemessener, die Kraft ihrer Lehre ausgiebig zu erklären, als zu verurteilen“⁷.

Das II. Vatikanische Konzil dauerte von 1962 bis 1965. Es erlebte vier Tagungsperioden und verabschiedete sechzehn Dokumente, vier Konstitutionen⁸, neun Dekrete und drei Erklärungen. Die erste Tagungsperiode ging vom 11. Oktober bis zum 8. Dezember 1962. Sie brachte noch kein konkretes

⁷ HerKorr 17 (1962/63) 87.

⁸ Die vier Konstitutionen hat die außerordentliche Bischofssynode von 1985 herausgehoben und deshalb die Überschrift ihres Schlußberichtes wie folgt formuliert: Kirche – unter dem Wort Gottes – feiert die Geheimnisse Christi – zum Heil der Welt (s. Anm. 1).

Ergebnis. Aber der Episkopat lernte sich als Einheit fühlen, erkannte das Konzil als seine eigene Sache und bekundete seinen Willen, die Entscheidungen selbst aktiv zu formen (z. B. durch die selbständige Wahl der Konzilskommissionen). Die Wiederaufnahme des Konzils war für den 8. September 1963 in Aussicht genommen. Papst Johannes XXIII. erlebte sie nicht mehr. Er starb am 3. Juni 1963, „betrauert von der ganzen Welt, fast noch mehr außerhalb als innerhalb der Kirche“⁹. Ihm folgte Paul VI., der das Konzil weiterführte, zu Ende brachte und durchführte.

Die zweite Tagungsperiode dauerte vom 29. September bis zum 4. Dezember 1963. In seiner Eröffnungsrede stellte Paul VI. dem Konzil vier Aufgaben, nämlich eine lehramtliche Darlegung des Selbstverständnisses der Kirche, die innere Erneuerung der Kirche, die Förderung der Einheit der Christen und das Gespräch der Kirche mit der Welt von heute¹⁰. Eindrucksvoll war das Bekenntnis des Papstes zu Christus: „Christus ist unser Ausgangspunkt, Christus ist unser Führer und Weg. Christus ist unsre Hoffnung und unser Ziel“¹¹. Aufsehen erregte auch das ökumenische Schuldbekenntnis Pauls VI.: „Wenn uns eine Schuld an dieser Trennung zuzuschreiben ist, so bitten wir demütig Gott um Verzeihung und bitten auch die Brüder um Vergebung, wenn sie sich von uns verletzt fühlen. Was uns betrifft, sind wir bereit, der Kirche zugefügtes Unrecht zu verzeihen und den großen Schmerz ob der langen Zwietracht und Trennung zu vergessen“¹². Diese Erklärung Pauls VI. wurde auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1970 in Evian aufgegriffen^{12a}. Am 4. Dezember 1963 wurden die ersten Dokumente endgültig angenommen und promulgiert, die Liturgiekonstitution und das Dekret über die Kommunikationsmittel. Überraschend kündigte der Papst eine Wallfahrt in das HI. Land an. Sie fand vom 4. bis 6. Januar 1964 statt. Am 6. August 1964 veröffentlichte Paul VI. seine erste Enzyklika („*Ecclesiam suam*“). Darin schreibt er u. a.: „Das nun schon berühmt gewordene Wort unseres verehrten Vorgängers Johannes XXIII. seligen Andenkens, das ‚aggiornamento‘, werden wir immer als progammatische Richtschnur im Auge behalten. Wir haben es als Leitkriterium des ökumenischen Konzils bestätigt, und der Gedanke an dieses Wort wird uns ein Ansporn sein, immer mit der neuen Lebenskraft der Kirche zu rechnen, mit ihrer Fähigkeit, die Zeichen der Zeit zu

⁹ JEDIN, Das Zweite Vatikanische Konzil (Anm. 3) 117.

¹⁰ Vgl. HerKorr 18 (1963/64) 76 – 83.

¹¹ A. a. O. 78.

¹² A. a. O. 81.

^{12a} Evian 1970. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Witten 1970, 207/208.

deuten, und mit ihrer ewig jugendlichen Begabung, alles zu prüfen und das Gute zu behalten (1 Thess 5, 21)¹³.

Die dritte Tagungsperiode dauerte vom 14. September bis zum 21. November 1964. Sie brachte den Höhepunkt des Konzils. Drei Dokumente wurden verabschiedet: die Kirchenkonstitution, das Ökumenismusdekret und das Dekret über die katholischen Ostkirchen. Die beiden zuerst genannten Texte bilden das Kernstück der Ekklesiologie des II. Vaticanums. Die dritte Konzilsperiode verursachte auch eine ernste Krise. Dazu trugen drei Ereignisse bei. Zunächst kam am 14. November 1964 vom Papst eine *Nota explicativa praevia* zur Kirchenkonstitution. Sie sollte jede Beeinträchtigung der Lehre vom päpstlichen Primat durch die in Kapitel 3 von *Lumen gentium* entwickelte Lehre vom Bischofskollegium ausschließen. Der Generalsekretär betonte, die *Nota* sei nicht Bestandteil des Textes, dieser sei aber in deren Sinn zu interpretieren. Dann wurde am 19. November die am Vortage angekündigte Abstimmung über die Erklärung zur Religionsfreiheit vom Papst abgesagt. Hubert Jedin schreibt dazu: „Niemals hatte die Aula von St. Peter eine solche Erregung gesehen wie in dieser Stunde: Viele Konzilsväter hatten ihre Plätze verlassen und standen, erregt diskutierend, in Gruppen beieinander. War die Freiheit des Konzils gefährdet?“¹⁴ Das Dritte, das die Novemberkrise von 1964 auslöste, war die Tatsache, daß auf Geheiß des Papstes im Ökumenismusdekret neunzehn Änderungen vorgenommen wurden, die freilich nicht wesentlich waren. Nach der dritten Konzilsperiode reiste der Papst vom 2. bis 5. Dezember 1964 nach Indien.

Die vierte und letzte Konzilsperiode dauerte vom 14. September bis zum 8. Dezember 1965. Während dieser Zeit, am 4. Oktober 1965, sprach Paul VI. vor der *Uno* in New York. Das Konzil verabschiedete die restlichen elf Dokumente, und zwar am 28. Oktober das Bischofsdekret, das Ordensdekret, das Dekret über die Ausbildung der Priester, die Erklärung über die christliche Erziehung und die Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, dann am 18. November die Konstitution über die göttliche Offenbarung und das Dekret über das Laienapostolat, schließlich am 7. Dezember die Erklärung über die Religionsfreiheit, das Missionsdekret, das Dekret über Dienst und Leben der Priester und, als letzten Text, die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Am 7. Dezember 1965 hoben der Papst und der Ökumenische Patriarch Athenagoras die

¹³ HerKorr 18 (1963/64) 574.

¹⁴ JEDIN, Das Zweite Vatikanische Konzil (Anm. 3) 134.

gegenseitige Exkommunikation von 1054 auf, eine ökumenische Geste von besonderem Rang¹⁵.

Die sechzehn Dokumente des Konzils, die keine Canones mit beigefügtem Anathem enthalten, gingen hervor aus einem spannungsreichen Ringen zwischen „beharrenden“ und „fortschrittlichen“ Kräften. „Die erste, zahlenmäßig schwächere Gruppe besaß ihren festen Rückhalt in der römischen Kurie, die zweite setzte sich außer aus Bischöfen aus Mittel- und Westeuropa und Nordamerika überraschenderweise auch aus Konzilsvätern der sogenannten Missionsländer zusammen. Von großer Bedeutung wurden die zum Teil erst bei Beginn des Konzils konstituierten nationalen und regionalen Bischofskonferenzen“¹⁶.

Die Nachkonzilszeit bis heute erlebte drei Phasen: Begeisterung und Euphorie, Enttäuschung, neuer Realismus¹⁷.

2. Die Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils

Wir beschränken uns hier auf vier Aussagen und legen den Akzent auf die vierte.

2.1. Das II. Vaticanum war ein Jahrhundertereignis. Es war das Geschenk des 20. Jahrhunderts an die Kirche. Es zeigte die ungebrochene Lebenskraft der katholischen Kirche, worauf Johannes XXIII. und Paul VI. auch ausdrücklich hinwiesen. Kardinal Newman nannte seinerzeit die fortdauernde Lebenskraft ein Kennzeichen der echten Entwicklung¹⁸. Das II. Vaticanum widerlegte alle, die nach dem I. Vaticanum meinten, ein ökumenisches Konzil sei fortan überflüssig, der Papst könne ja kraft seines Jurisdiktionsprimates und seiner Unfehlbarkeit alles allein entscheiden. Das II. Vaticanum war ein „Ereignis“. Das ökumenische Konzil ist in der Kirche eine Institution, eine feste Einrichtung. Das kirchliche Gesetzbuch enthält dafür genaue Bestimmungen. Aber das bedeutet nicht, daß häufig und regelmäßig Konzilien stattfinden müßten. Manche fordern heute ein III. Vaticanum¹⁹. Seiner Natur nach ist ein

¹⁵ Vgl. dazu besonders Tomos Agapis, herausgegeben im Auftrag des Stiftungsfonds PRO ORIENTE, Wien, Innsbruck-Wien-München 1978; J. RATZINGER, Theologische Prinzipienlehre, München ²1983, 214 – 230.

¹⁶ JEDIN, Das Zweite Vatikanische Konzil (Anm. 3) 112.

¹⁷ Vgl. dazu z. B. H. J. POTTMEYER, Ist die Nachkonzilszeit zu Ende? Stimmen der Zeit 203 (1985) 219 – 230.

¹⁸ Vgl. Über die Entwicklung der Glaubenslehre. Mainz 1969.

¹⁹ Vgl. Katholische Kirche – wohin? Wider den Verrat am Konzil, herausgegeben von NORBERT GREINACHER und HANS KÜNG, München-Zürich 1986, 32.

ökumenisches Konzil eher ein charismatisches Ereignis (also nicht einfach planbar) als eine Institution²⁰. Das gilt auch vom II. Vaticanum.

2.2. Das II. Vaticanum bedeutete für die Kirche ein neues Pfingsten. Johannes XXIII. hoffte, das Konzil werde der Kirche ein neues Pfingsten bringen. Kardinal Frings meinte 1973, dieses neue Pfingsten sei bisher ausgeblieben. Aber er fügte hinzu: „Ich habe aber die feste Zuversicht, daß die Zeit dieses Konzils noch kommt, daß es wertvolle und kostbare Früchte tragen wird“²¹. Die Bischofsversammlung von 1985 sprach in ihrem Schlußbericht wieder von dem neuen Pfingsten²². Man kann sagen: Das II. Vaticanum selbst war für die Kirche wie ein neues Pfingsten, und zwar in dreifacher Hinsicht²³. Zunächst brachte das Konzil eine einzigartige Begegnung von Bischöfen aller Länder und Zungen. Es zeigte sich die weltweite Katholizität der Kirche. Das II. Vaticanum war ein Weltereignis. An der Eröffnungssitzung am 11. Oktober 1962 nahmen 2 540 stimmberechtigte Konzilsväter teil, „eine bisher auf keinem Konzil auch nur entfernt erreichte Zahl“²⁴. Das II. Vaticanum war das universalste der Kirchengeschichte. Alle fünf Kontinente waren durch ihre Bischöfe anwesend.

Sodann geschah im II. Vaticanum ein Hindurchgehen des Hl. Geistes durch seine Kirche. In der Liturgiekonstitution wird mit einem Wort Pius XII. die Liturgische Bewegung gleichsam als ein Hindurchgehen des Hl. Geistes durch seine Kirche gekennzeichnet (SC 43, 1). In der Kirchenkonstitution (LG 15) und im Ökumenismusdekret (UR 1 und 2) wird die ökumenische Bewegung als Werk des Hl. Geistes hingestellt. Nach eigenem Bekunden folgte Johannes XXIII. einer Eingebung des Hl. Geistes, als er das Konzil einberief. Wie sich aus Joh 14, 16. 27 ergibt, ist der Hl. Geist immer bei, mit und in der Kirche. Aber das II. Vaticanum bedeutete ein besonderes Hindurchgehen des Hl. Geistes durch seine Kirche.

Damit hängt ein Drittes zusammen. Das II. Vaticanum vermittelte der Kirche einen doppelten Impuls des Hl. Geistes, einen religiösen und einen kritischen²⁵. Der religiöse Impuls zielte auf die Vertiefung der christlichen Grundhaltungen Glaube, Hoffnung und Liebe. Der kritische Impuls bewirkte

²⁰ Vgl. dazu G. PHILIPS, *L'église et son mystère au II^e Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, I, Paris 1967, 296.

²¹ Für die Menschen bestellt (Anm. 4) 304.

²² Zukunft aus der Kraft des Konzils (Anm. 1) 45.

²³ Gemäß dem biblischen Pfingstbericht in Apg 2, 1–11 mit der Völkertafel, der Schilderung der Herabkunft des Hl. Geistes und den Bildern vom Sturm und vom Feuer.

²⁴ JEDIN, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (Anm. 3) 110.

²⁵ Vgl. dazu POTTMEYER (Anm. 17) 220/221.

eine umfassende Kritik der bestehenden Kirche und den Willen zu einer universalen Reform. Dieser doppelte Impuls des Hl. Geistes stellt den eigentlichen und echten Geist des II. Vaticanums dar.

2.3. Das II. Vaticanum bildete den Zielpunkt und den Ausgangspunkt einer umfassenden Bewegung in der Kirche. Das Konzil war zunächst der Zielpunkt der vielen vorkonziliaren Bewegungen in der Kirche, wie der Bibelbewegung, der liturgischen Bewegung, der patristischen Bewegung, der ökumenischen Bewegung, der Laienbewegung u. a.²⁶. Alle diese Bewegungen mündeten in das II. Vatikanische Konzil und wurden dadurch für die ganze Kirche fruchtbar. Das Konzil war sodann der Ausgangspunkt einer umfassenden Reform- und Erneuerungsbewegung in der Kirche. Die Liturgie wurde in allen Bereichen neu gestaltet. Die gesamte Theologie wurde nach den Texten des Konzils ausgerichtet. Das kirchliche Gesetzbuch wurde neu herausgegeben. Die ökumenischen Bemühungen wurden stark intensiviert, z. B. durch die Dialoge des römischen Einheitssekretariates mit fast allen nichtkatholischen christlichen Gruppen auf Weltebene²⁷. Diese Gespräche lieferten eine Fülle von ökumenischen Konsens- und Konvergenztexten²⁸. Manche tun diese Dokumente als „Papierökumene“ ab²⁹. Aber sie übersehen dabei, daß die ökumenischen Dialoge mit ihren Texten den Willen bekunden, das Menschenmögliche für die Einheit aller Christen im Glauben zu tun. Überschaute man die gesamte nachkonziliare Erneuerung der Kirche, dann kann man mit Walter Kasper feststellen: „Keiner anderen Kirche oder vergleichbaren Großinstitution ist in unserem Jahrhundert eine so umfassende Reform in nur 20 Jahren und ohne größere Abspaltungen gelungen“³⁰.

2.4. Das II. Vaticanum war die bisher umfassendste Reflexion der Kirche über sich selbst. Das Thema Kirche bildete sein Schlüssel- und Leitmotiv. Damit werden vor allem die Kirchenkonstitution und das Ökumenismusdekret

²⁶ Vgl. dazu auch Y. CONGAR, Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart (Handbuch der Dogmengeschichte Band III, Faszikel 3 d), Freiburg-Basel-Wien 1971, 115 – 119; E. ISERLOH, Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität, in: Handbuch der Kirchengeschichte VII (Anm. 3) 301 – 337.

²⁷ Vgl. dazu Die Römisch-Katholische Kirche (Die Kirchen der Welt XX), herausgegeben von WERNER LÖSER SJ, Frankfurt 1986, 331 – 455 (Kirche in der Ökumene).

²⁸ Vgl. Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsens-texte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931 – 1982, herausgegeben von HARDING MEYER, HANS JÖRG URBAN, LUCAS VISCHER, Paderborn-Frankfurt 1983.

²⁹ Zu diesem Ausdruck vgl. H. FRIES, Das Konzil: Grund ökumenischer Hoffnung, in: Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Anm. 2) 108.

³⁰ Zukunft aus der Kraft des Konzils (Anm. 1) 65. Zur Ökumene bemerkt H. FRIES (Anm. 29): „Durch das Zweite Vatikanum und seine Wirkungsgeschichte ist in den letzten zwanzig Jahren ökumenisch mehr erreicht worden als zuvor in Jahrhunderten“ (119).

gewürdigt³¹, während die Offenbarungskonstitution und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute hier unberücksichtigt bleiben.

Acht charakteristische Züge des konziliaren Kirchenverständnisses seien genannt und kurz erläutert.

2.4.1. Das II. Vaticanum sieht die Kirche primär ganzheitlich. Es spricht zunächst und vor allem von der Kirche als Ganzem. Das erkennt man schon an der Anordnung der Kapitel in der Kirchenkonstitution. Zuerst, d. h. im ersten und zweiten Kapitel, wird vom Mysterium der Kirche und vom Volk Gottes geredet, erst danach, in den weiteren Kapiteln, von der Hierarchie, von den Laien und von den Ordensleuten. Zuerst wird das Größere und Umfassendere, die Kirche als Ganzes, in den Blickpunkt gestellt, erst dann wird über die Ämter in der Kirche sowie über die Laien und die Ordensleute gehandelt. Auf diese Weise werden vor allem Amt und Autorität in der Kirche in die Gesamtkirche eingeordnet und der Gefahr der Isolierung entnommen. Das Primäre und Grundlegende ist die Gesamtkirche. Amt und Autorität sind sekundär und dem Ganzen der Kirche zugeordnet. Sie haben ihre Stellung innerhalb des Umgreifenden der Gesamtkirche. Sie stehen im Dienste der Gesamtkirche.

2.4.2. Das II. Vaticanum sieht die Kirche sakramental. Es kennzeichnet die Kirche als Sakrament. Am Anfang der Kirchenkonstitution wird dargelegt, die Kirche sei in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit (LG 1; s. auch 9, 3 und 48)³². Hier wird nicht den sieben Sakramenten die Kirche als achties hinzugefügt. Vielmehr wird der Sakramentsbegriff analog (es heißt: gleichsam) auf die gesamte Kirche übertragen. Dabei wird er erklärt: Zeichen und Werkzeug der Einheit, nämlich mit Gott und der Menschheit. Es zeigt sich wieder die ganzheitliche Sicht der Kirche. Die Kirche in ihrer Ganzheit ist Sakrament. „Die Funktionen der Zeichenhaftigkeit und der instrumentalen Vermittlung des Heiles gehören zur Gemeinde Gottes als Ganzer“³³. Sakrament ist die Kirche sodann in Christus. Sie ist gleichsam Werkzeug in der Hand Christi. Die Kirche als Grundsakrament darf nicht isoliert werden von Christus, dem Ursakrament. Das sakramentale Verständ-

³¹ Vgl. dazu besonders die Kommentare in LThK.E.I und II; ferner PHILIPS (Anm. 20); U. HORST, Die Kirchenkonstitution des II. Vaticanums, Münchener Theologische Zeitschrift 35 (1985) 36 – 51; H. FRIES, Das Zweite Vatikanum und die katholische Ekklesiologie, ebd. 67 – 88; J. RATZINGER, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, Internationale katholische Zeitschrift 15 (1986) 41 – 52; s. auch H. J. POTTMEYER, G. ALBERIGO, J. P. JOSSUA (Hrsg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986.

³² Vgl. dazu besonders W. KASPER, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner, herausgegeben von ELMAR KLINGER und KLAUS WITTSTADT, Freiburg-Basel-Wien 1984, 221 – 239.

³³ H. DÖRING, Grundriß der Ekklesiologie, Darmstadt 1986, 80.

nis der Kirche macht deutlich, daß die Kirche in der Ordnung der Mittel steht und nicht in der Ordnung des Zieles. Die Kirche ist nicht Selbstzweck. Sie hat eine werkzeugliche und dienende Funktion. Sie dient Gott und Christus, und sie dient der Einheit und dem Heil.

2.4.3. Das II. Vaticanum sieht die Kirche heilsgeschichtlich. Das besagt zweierlei. Einmal sieht das Konzil die Kirche mit den Augen der Bibel. Es stellt eine Fülle von biblischen Bildern und Begriffen für die Kirche heraus (vgl. LG 6 und 7). Sodann bevorzugt das Konzil den biblischen Begriff „Volk Gottes“ oder „das neue Volk Gottes“. Dieser Begriff zeigt die heilsgeschichtliche Kontinuität zwischen dem Alten Israel und der neuen Kirche, zwischen dem altbündlichen und neubündlichen Volk Gottes. Mit dem Begriff „Volk Gottes“ verbindet sich die Wanderschaft. Die Kirche ist das wandernde, pilgernde Volk Gottes. Sie geht auf ein Ziel zu (eschatologischer Charakter der Kirche; vgl. LG Kapitel 7). Als Volk unterwegs ist die Kirche stets unfertig und unvollkommen, der dauernden Reform bedürftig (vgl. LG 8, 3; UR 6, 1). Der Begriff „Volk Gottes“ bezeichnet die gesamte Kirche, nicht nur die Laien. Es wäre verkehrt zu meinen, der Begriff „Volk“ stehe im Gegensatz zu dem Begriff „Führung“. Das Volk Gottes meint die ganze Kirche, also auch hier wieder die ganzheitliche Sicht der Kirche.

2.4.4. Das II. Vaticanum sieht die Kirche trinitarisch, also vom Geheimnis des dreifaltigen Gottes her. Für das Konzil ist die Kirche das Volk Gottes, des Vaters, die Herde, die Braut und der Leib Christi, der Tempel und die Wohnung des Hl. Geistes (vgl. LG 17). Die Kirche ist, wie Walter Kasper³⁴ formuliert, gleichsam die Ikone der trinitarischen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Hl. Geist. Nach einem Wort des hl. Cyprian, das in der Kirchenkonstitution aufgenommen wird, erscheint die ganze Kirche als das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes her geeinte Volk (LG 4, 2). Entsprechend heißt es im Dekret über den Ökumenismus (UR 2, 6): „Dies ist das heilige Geheimnis der Einheit der Kirche in Christus und durch Christus, indes der Heilige Geist die Mannigfaltigkeit der Gaben schafft. Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen“ (vgl. auch GS 24, 3).

Das Konzil vergleicht den Hl. Geist in der Kirche mit der Seele im menschlichen Leib und lehrt, der Hl. Geist wohne als ein und derselbe im Haupt und in den Gliedern (LG 7, 7). In dieser Lehre des Konzils über den Hl. Geist findet der Paderborner Dogmatiker Heribert Mühlen eine Bestätigung seiner ekklesiologischen Grundformel: Die Kirche als das Mysterium der heilsge-

³⁴ Kirche als *Communio*, in: Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Anm. 2) 68.

schichtlichen Identität des Hl. Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen³⁵.

2.4.5. Das II. Vaticanum sieht die Kirche neuzeitlich, d. h. mit den Idealen der französischen Revolution. Im Kapitel über die Laien innerhalb der Kirchenkonstitution werden diese Ideale genannt, und zwar in der Reihenfolge: Gleichheit, Brüderlichkeit und Freiheit. In der Kirche gibt es die gemeinsame Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt, die gemeinsame Gnade der Kindschaft, die gemeinsame Berufung zur Vollkommenheit, das eine Heil, die eine Hoffnung und die ungeteilte Liebe. Alle haben den gleichen Glauben erlangt. Es waltet unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi (vgl. LG 32, 1). Die Laien haben Christus als Bruder und die geweihten Amtsträger als Brüder (vgl. LG 32, 2). Die Laien sollen den Hirten ihre Bedürfnisse und Wünsche mit der Freiheit und dem Vertrauen, wie es den Kindern Gottes und den Brüdern in Christus ansteht, eröffnen (vgl. LG 37, 1). Die Hirten sollen den Laien Freiheit und Raum im Handeln lassen. Sie sollen die gerechte Freiheit, die allen im irdischen brüderlichen Bereich zusteht, sorgfältig anerkennen (vgl. LG 37, 3). Die Kirche ist demnach Gemeinschaft in Gleichheit, Brüderlichkeit und Freiheit. Nach der Erklärung über die Religionsfreiheit sollen die Katholiken Liebhaber der echten Freiheit sein (vgl. DH 8). An dieser Stelle darf man sagen: Das II. Vaticanum und die nachkonziliare Entwicklung brachten den Katholiken mehr Freiheit, Freiheit nicht im Sinne von Bindungslosigkeit, Willkür und Beliebigkeit, sondern Freiheit im Sinne von Eigenverantwortung, Mitwirkung und Vielfalt.

2.4.6. Das II. Vaticanum sieht die Kirche marianisch. Es hat die Lehre von Maria als achttes Kapitel in die Kirchenkonstitution eingebaut. Es erkennt in Maria den Typus der Kirche unter der Rücksicht des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus (LG 63). Wie Maria, so die Kirche. Darin liegt eingeschlossen: Die Kirche ist wie Maria lebendig, personal, fraulich und mütterlich³⁶. Die Kirche ist auch Organisation, Bürokratie und Apparat. Deshalb droht die Gefahr des Unpersönlichen. Dem kann man entgegenwirken, wenn man das marianische Kirchenverständnis realisiert.

2.4.7. Das II. Vaticanum sieht die Kirche ökumenisch offen. Christus hat nur eine Kirche gewollt. Das ist das erste katholische Prinzip des Ökumenismus (UR 1). Die eine und einzige Kirche Christi besitzt ihre konkrete Existenzform (subsistit) in der katholischen Kirche (LG 8, 2). Sie ist in der katholischen Kirche real gegeben.

³⁵ Una mystica persona, München-Paderborn-Wien 1968, bes. Kapitel IV.

³⁶ Vgl. dazu auch RATZINGER (Anm. 31) 52.

In dieser hat man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel (UR 3, 5). Das Konzil glaubt, daß die Kirche Christi nicht eine hinter den konkreten Kirchentümern verborgen bleibende Größe darstellt, sondern in der katholischen Kirche real gegeben ist. Das bedeutet keine Identität von Kirche Christi und katholischer Kirche. Die Fülle der Heilmittel in der katholischen Kirche meint nicht die Fülle des Heiles. Sie verdeckt auch nicht die Tatsache, daß die katholische Kirche unvollkommen ist und der ständigen Erneuerung bedarf. Das Konzil vertritt also eine Auffassung von Kirche, nach der die katholische Kirche sich nicht exklusiv mit der Kirche Christi identifiziert. Das Kirche-Christi-Sein ist auch in den nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften, freilich unvollständig und unterschiedlich gestuft, verwirklicht. Das Konzil spricht von kirchlichen Elementen bei den nichtkatholischen Christen (vgl. LG 8, 2; 15; UR 3, 2). Es bezeugt eine Elementenekklesiologie. Es bezeichnet die nichtkatholischen christlichen Gruppen als Kirchen und kirchliche Gemeinschaften und hält diese für heilsbedeutsam, sofern es lehrt, der Geist Christi gebrauche sie als Mittel des Heiles (UR 3, 4). Nach der Lehre des Konzils stehen die nichtkatholischen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in einer gewissen, wenn auch nicht vollen, Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Das Ziel der ökumenischen Bewegung muß deshalb sein, daß die noch unvollkommene schon bestehende Gemeinschaft der katholischen Kirche mit den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu einer vollen Gemeinschaft wird.

Das Ziel der ökumenischen Bemühungen ist demnach nicht die Rückkehr der nichtkatholischen Christen in die katholische Kirche. Diese Vorstellung von der Rückkehr in die katholische Kirche ist aus drei Gründen unangemessen³⁷. Erstens haben die heute lebenden nichtkatholischen Christen die katholische Kirche nicht verlassen. Sie können deshalb, strenggenommen, auch nicht zu ihr zurückkehren. Sie wurden in die bereits von der katholischen Kirche getrennten Gemeinschaften hineingeboren. Zweitens ist, wie dargelegt, das Kirche-Christi-Sein in den nichtkatholischen Gemeinschaften schon auf verschiedene Weise präsent. Drittens geht es nicht einfach um eine Verbindung mit der katholischen Kirche in ihrer heutigen Gestalt, sondern mit einer durch Selbstreform erneuerten katholischen Kirche. Die Selbstreform betrachtet das Konzil als wichtiges Mittel des Ökumenismus (vgl. UR 6 und 7).

2.4.8. Das II. Vaticanum sieht die Kirche als *communio*. Dieser Gedanke faßt das Gesagte zusammen und erweitert es. Alois Grillmeier nennt in seinem Kommentar zur Kirchenkonstitution die *communio* ein durchgehendes Motiv der Konstitution³⁸. Die Bischofssynode von 1985 griff die konziliaren Ansätze

³⁷ Vgl. LThK.E.II, 62.

³⁸ Vgl. LThK.E.I, 161.

zu einer Communio-Ekklesiologie auf und führte sie entschlossen weiter. Sie erblickte in der communio die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente³⁹.

Communio bedeutet Gemeinschaft, aber auch Teilhabe. Im Geiste des II. Vaticanums läßt sich erläuternd sagen⁴⁰:

a) Die Kirche ist *communio sanctorum*, Gemeinschaft der Heiligen und vor allem Gemeinschaft am Heiligen, an den sancta, Teilhabe an den von Gott geschenkten Gütern des Heiles: Teilhabe am Hl. Geist, am neuen Leben, an der Liebe, am Evangelium, besonders Teilhabe an Leib und Blut Christi in der Eucharistie. Der gängigste Ausdruck für den Empfang der Eucharistie lautet nicht umsonst „Kommunion“. Die „*communio eucharistica*“ (vgl. UR 22, 2) meint den Empfang der Eucharistie und die aus der Eucharistiefeier sich ergebende Gemeinschaft der an ihr Teilnehmenden. Hier zeigt sich der Kern der eucharistischen Ekklesiologie. Wo die Eucharistie gefeiert wird, da ist die Kirche (vgl. LG 26).

b) Die Kirche ist *communio fidelium*, Gemeinschaft der Glaubenden. Sie ist die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (LG 8, 1). Durch diese drei Grundhaltungen lebt sie in Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne, Jesus Christus (vgl. 1 Joh 1, 3), und existiert sie als Gemeinschaft des Hl. Geistes (2 Kor 13, 13). In der *communio fidelium* ist „jeder berufen, auf seine Weise zu seinem Teil, aufeinander verwiesen und aufeinander angewiesen, an der Sendung der Kirche im Dienst am Wort Gottes und im Dienst des Heiligens wie im Dienst an der Leitung mitzuwirken“⁴¹. Das Hauptsubjekt in der Kirche ist der Gläubige.

c) Die Kirche ist *communio ecclesiarum*, Gemeinschaft von Kirchen (Bistümern)⁴². Die eine und einzige katholische Kirche besteht in und aus Teilkirchen (LG 23, 1; vgl. auch CD 11, 1). Sie besteht in Teilkirchen, d. h. die Gesamtkirche gewinnt in der Teilkirche konkrete Gestalt. Die Teilkirche ist für die Gesamtkirche konstitutiv. Sie ist die sichtbare Erscheinungsform der Gesamtkirche. Diese besteht aus Teilkirchen, d. h. alle Teilkirchen zusammen

³⁹ Vgl. Zukunft aus der Kraft des Konzils (Anm. 1) 33; s. dort auch den Kommentar von W. KASPER, 88–97; ferner: JEAN MARIE TILLARD OP, Der Schlußbericht der Bischofssynode, Concilium 22 (1986) 457; H. J. POTTMEYER, Die Kirche als Mysterium und als Institution, ebd. 479.

⁴⁰ Vgl. dazu noch besonders W. KASPER (Anm. 34) 62–84.

⁴¹ H. SCHMITZ, Wertungen des Codex Iuris Canonici. Versuch einer ersten Bilanz, Archiv für katholisches Kirchenrecht 154 (1985) 32.

⁴² Vgl. dazu besonders W. AYMAN, Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der Kirche, Archiv für katholisches Kirchenrecht 139 (1970) 69–90.

bilden die Gesamtkirche. Die *communio ecclesiarum* zeigt die Einheit und Vielfalt der Kirche. Auch zwischen den Teilkirchen im Sinne von Riten mit eigener Liturgie, eigenem Recht und eigenem geistlichen Erbe herrscht die *communio* (OE 2).

d) Die Kirche ist *communio collegialis*. Die Bischöfe als Hirten der Teilkirchen bilden eine Gemeinschaft oder ein Kollegium (*collegium, corpus, ordo*). Die Bischöfe stehen in Gemeinschaft mit dem Papst, und dieser steht in Gemeinschaft mit den Bischöfen. Der Papst ist das Haupt des Bischofskollegiums (vgl. LG 22) und damit der sichtbare Einheitspunkt und das Zentrum der *communio ecclesiarum*⁴³. Der Bischof steht in Gemeinschaft mit seinem Presbyterium und umgekehrt (vgl. LG 28). Es besteht ferner eine Gemeinschaft zwischen dem Bischof und den Ordensleuten sowie zwischen Klerus und Laien. Das alles zeigt sich praktisch in den verschiedenen Räten, die in nachkonziliarer Zeit eingesetzt wurden.

e) Die Kirche ist *communio christiana*. Wie oben gezeigt, stehen die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in einer gewissen, wenn auch nicht vollen, *communio* mit der katholischen Kirche. Das Ziel des Ökumenismus ist die *communio plena* und, darin eingeschlossen, die eine Eucharistiefeier für alle Christen (vgl. UR 4, 3).

Das II. Vaticanum bot keinen systematisch ausgewogenen Kirchentraktat⁴⁴. Aber sein Kirchenbild zeichnet sich aus durch eine Fülle von Aspekten. Diese Fülle ist, wie das Konzil insgesamt, eine Gnade, die Gabe und Aufgabe zugleich bedeutet.

⁴³ Vgl. dazu L. HERTLING, *Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, Una Sancta 17 (1962) 91 – 125, bes. 122 – 125.

⁴⁴ Vgl. dazu z. B. H. J. POTTMEYER, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte*, Trierer Theologische Zeitschrift 92 (1983) 272 – 283.

Joh 1, 35 – 51 – Literarkritik und Form*

Trotz geringer Bibelkenntnisse im allgemeinen weiß auch heute ein durchschnittlicher Schüler, daß Petrus ein Jünger Jesu war. Über Andreas dürfte solches Wissen in erheblich geringerem Umfang vorliegen. Wie aber die beiden Genannten zum Jüngerkreis Jesu stießen, läßt sich selbst nach Auskunft der Bibel nur schwierig erheben. Nach Mk 1, 16 – 18 geht Jesus am See von Galiläa entlang, sieht die Brüder Simon und Andreas bei der Arbeit als Fischer und ruft ihnen zu: Auf, folget mir nach, und ich mache euch zu Menschenfischern. Die beiden Angesprochenen gehen unverzüglich auf die Aufforderung Jesu ein. Nach Mk 1, 19 – 20 beruft Jesus unmittelbar im Anschluß an das geschilderte Ereignis in gleicher Weise die Söhne des Zebedäus Jakobus und Johannes.

In völlig anderer Weise spricht Joh 1, 35 – 51 vom Beginn des Jüngerkreises Jesu:

- I 1, 35: Am folgenden Tag stand Johannes wieder dort und zwei seiner Jünger.
 36: Und er sah Jesus umhergehen und sagt: Seht, das Lamm Gottes!
 37: Und es hörten seine beiden Jünger ihn sprechen und folgten Jesus nach.
- II 1, 38: Jesus wandte sich um und sah sie nachfolgen und sagte ihnen:
 Was sucht ihr?
 Sie sagten ihm: Rabbi, was übersetzt heißt „Lehrer“, wo wohnst du?
 39: Er sagt ihnen: Kommt, und ihr werdet sehen!
 Sie kamen also und sahen, wo er wohnte, und blieben jenen Tag bei ihm. Es war ungefähr die zehnte Stunde.
- I 1, 40: Es war Andreas, der Bruder des Simon Petrus, einer von den zweien, die von Johannes gehört hatten und ihm gefolgt waren.
 41: Dieser findet zuerst seinen Bruder Simon und sagt ihm:
 Wir haben den Messias gefunden, was übersetzt heißt „Christus“.
 42a: Er führte ihn zu Jesus.
- II b: Jesus schaute ihn an und sprach:
 c: Du bist Simon, der Sohn des Johannes,
 du wirst Kephas genannt werden, was übersetzt wird „Petrus“.
- 1, 43a: Am folgenden Tag wollte (er) weggehen nach Galiläa und findet Philip-
 pus.
 b: Und es sagt zu ihm Jesus: Folge mir nach!

* Lectio im Rahmen der Promotionsfeier am 30. November 1985. Für alle Einzelheiten sei auf die Dissertation hingewiesen: „Christologie und Wunder. Studien zu Joh 1, 35 – 51“, masch.-schriftl. Trier 1985. Die Arbeit soll 1987 erscheinen.

- I 1, 44: Es war aber Philippus aus Betsaida, aus der Stadt des Andreas und Petrus.
 45: Philippus findet Nathanael und sagt ihm: Wir haben den gefunden, über den Mose im Gesetz und die Propheten geschrieben haben, Jesus aus Nazaret, den Sohn Josefs.
 1, 46: Und es sprach zu ihm Nathanael: Kann aus Nazaret etwas Gutes kommen?
 Es sagt ihm Philippus: Komm und sieh!
 II 1, 47: Jesus sah Nathanael auf sich zukommen und sagt über ihn:
 Siehe, ein Israelit, an dem kein Falsch ist!
 48: Nathanael sagt ihm: Woher kennst du mich?
 Es antwortete Jesus und sprach zu ihm:
 Bevor dich Philippus rief, sah ich dich unter dem Feigenbaum.
 49: Nathanael antwortete ihm:
 Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels.
 50: Es antwortete Jesus und sprach zu ihm:
 Weil ich dir sagte, daß ich dich unter dem Feigenbaum sah, glaubst du? Du wirst Größeres sehen.
 1, 51: Und er sagt ihm: Amen, amen, ich sage euch,
 ihr werdet den Himmel geöffnet und die Engel Gottes aufsteigen und niedersteigen sehen auf den Menschensohn.

Es ist nicht Aufgabe der folgenden Ausführungen, nach der historischen Vereinbarkeit beider Darstellungen zu fragen, da eine Harmonisierung nicht möglich ist. Somit bleibt nur der Schluß übrig, daß die Entstehung des Jüngerkreises Jesu nur zugänglich ist in der Deutung von Zeugen und Zeugnissen, die eine je eigene Prägung und damit auch Aussageabsicht besitzen. Daher erscheint es berechtigt, nach der literarischen Form von Joh 1, 35 – 51 zu fragen (II.). Da die Verse als solche aber bereits eine Geschichte aufweisen, ist vor der Beantwortung jener Frage eine literarkritische Betrachtung angebracht (I.).

I. Literarkritik

Nach Joh 1, 40 ist Andreas einer der beiden, die von Johannes gehört hatten und Jesus gefolgt waren. Allerdings sagt der Text nicht ohne weiteres, wer der zweite ist. In der jetzigen Form erklärt die Perikope, daß fünf Personen zu Jesus hinfinden, nämlich die beiden Johannesjünger, von denen einer Andreas ist, der andere aber ungenannt bleibt; die drei übrigen werden namentlich eingeführt, Petrus, Philippus und Nathanael. War in Joh 1, 35 – 51 immer von fünf Jüngern die Rede? Vers 43 antwortet möglicherweise auf die gestellte Frage.

(1) 1, 43

Rein stilistisch fällt auf, daß der Vers das Subjekt der drei Prädikate „wollte“, „findet“ und „sagt“ erst als letztes Wort bringt. Für diese Form der Konstruktion gibt es bislang keine Parallele in der griechischen oder hebräischen Literatur. Ist Jesus

überhaupt Subjekt der beiden ersten Prädikate? Der Kontext läßt auch Andreas und den Ungenannten in Frage kommen, vorgeschlagen wird aber auch Petrus als der in 1, 42 Angesprochene.

Über die stilistische Besonderheit hinaus bringt dieser Vers auch inhaltliche Probleme mit sich, da er lediglich von der Absicht Jesu spricht. Erst aus der Anwesenheit Jesu bei der Hochzeit zu Kana in Galiläa nach Joh 2, 1 f. läßt sich der tatsächliche Aufbruch erschließen. Außerdem bildet 1, 43 einen Einschnitt in der Perikope, da Jesus selbst einen Nachfolgeruf ergehen läßt, während nach Joh 1, 41. 45 ein Jünger einen anderen findet. Auch der Hinweis des Philippos „Wir haben gefunden“ in 1, 45 wird in gewisser Weise unverständlich, da 1, 43 kaum eine solche Formulierung im Munde des Sprechers erlaubt.

Aus den verschiedenen bislang in der Forschung vorgeschlagenen Lösungsversuchen entscheiden sich die folgenden Ausführungen für den, der Vers 43 als spätere Einfügung in einen vorhandenen Text betrachtet. Ausschlaggebend für diese Annahme ist das Fehlen einer Aussage über den tatsächlichen Vollzug der Nachfolge, wie er dagegen in Mk 1, 16 – 20; 2, 14 dargestellt wird (vgl. Mk 1, 18: und sie folgten ihm nach; 1, 20: und sie gingen hinter ihm her; 2, 14: und er folgte ihm). Aber Joh 1, 44 und auch 1, 45 f. setzen Vers 43 nicht einmal voraus, bleiben vielmehr ohne ihn voll verständlich. Rein vorstellungsmäßig schließt 1, 45 sogar eine Wendung aus, die das Eingehen des Philippos auf den Nachfolgebefehl ausdrückt, da Philippus nicht einerseits hinter Jesus hergehen und andererseits Nathanael auffordern kann, sich zu Jesus hinzugeben.

Wenn Vers 43 in eine Vorlage eingefügt wurde, dann steht fest, daß dieser Text nur vier Jünger Jesu kennt, nämlich Andreas und Philippus sowie Petrus und Nathanael. Sprachlich-stilistische und inhaltlich-theologische Gründe zeigen nun, daß durch 1, 43 die Anwesenheit des Lieblingsjüngers vom Anfang der Wirksamkeit Jesu an gewährleistet sein sollte, obwohl erst 13, 23 ausdrücklich von ihm spricht. Nach der Auffassung dessen, der 1, 43 ins vierte Evangelium einfügte, gehört der wohl mit dem Lieblingsjünger zu identifizierende Ungenannte zu den ersten Zeugen Jesu.

Noch mindestens eine Eigentümlichkeit der Komposition von Joh 1, 35 – 51 läßt auf 1, 43 als spätere Einfügung schließen. Während nämlich die Perikope einen ständigen Wechsel der sprechenden Personen erfolgen läßt, ergreift in 1, 42. 43 und 1, 50. 51 jeweils zweimal unmittelbar hintereinander dieselbe Person, nämlich Jesus, das Wort. Diese zumindest scheinbare Störung im Aufbau des gesamten Abschnittes beweist allein noch nichts, läßt aber ein besonderes Interesse vermuten und stützt für 1, 43 die vorgeschlagene Auffassung. Dem bereits genannten Verspaar 50. 51 wendet sich die folgende Betrachtung zu.

(2) 1, 51

Neben der oben geäußerten Beobachtung bezüglich der Komposition zeigt sich Vers 51 noch aus mehreren Gründen als selbständige Einheit. Einmal führt eine eigene Einleitungswendung („Und er sagt ihm“) das an Nathanael gerichtete Wort ein, obwohl kein neues Moment die gegebene Sprechsituation verändert. Auffällig ist zum anderen die Spannung zwischen der singularisch formulierten Einleitungswendung „Und er sagt ihm“ und der pluralischen Redeeinführung „Amen, amen, ich sage euch“. Außerdem

bildet rein formal 1, 51 eine Dublette zu 1, 50, da dieser wie jener Vers ein Sehen verheißt, das allerdings jeweils eine völlig verschiedene Zukunft im Blick hat. Vers 50 nimmt das in 1, 48 sich ausdrückende Wissen zum Maßstab für die Verheißung, schaut damit auf einzelne Ereignisse, also auf die Wunder Jesu, von denen das erste, nämlich die Verwandlung von Wasser in Wein, unmittelbar in der Erzählung folgt (2, 1 – 12). Nach 1, 50 ist Jesus eine Gestalt, die Wunder wirkt. 1, 51 aber spricht nicht von einem einzelnen wunderbaren Geschehen, sondern meint die gesamte Geschichte Jesu, die als gleichsam himmlisches Geschehen auf der Erde gilt. Dieses letzte an Nathanael gerichtete Wort überbietet demnach die vorangehende Verheißung und bringt eine von 1, 50 verschiedene Christologie zur Sprache. Der vorangehende Abschnitt erfährt durch 1, 51 eine neue Deutung.

Als Ergebnis läßt sich festhalten:

(1) Gewichtige Gründe sprechen dafür, daß die Verse 43 und 51 in einen vorgegebenen Text eingefügt wurden, so daß sich 1, 35 – 42. 44 – 50 als Grundstock des gesamten Abschnittes herausstellt, der in Beziehung steht zur Wunderüberlieferung des vierten Evangeliums. Weitere literarkritische Operationen sind in 1, 35 – 51 nicht nötig.

(2) Vers 51 gibt dem gesamten Abschnitt ein neues christologisches Verständnis, da Jesus nicht mehr bloß als Wundertäter gesehen wird, sondern seine gesamte Wirksamkeit als gleichsam himmlisches Geschehen auf der Erde gedeutet wird. Vers 43 entspringt dem besonderen Interesse am Lieblingsjünger, der nach der Sicht dieses Verses zum Zeugen der Geschichte Jesu von Anfang an wird.

(3) Die vorgetragene Position wurde vor allem im Anschluß an Rudolf Bultmanns Sicht des vierten Evangeliums entfaltet¹. In der Beurteilung von 1, 43 steht sie in einer Reihe mit zahlreichen anderen Autoren wie Marie-Emile Boismard, Hartwig Thyen und Wolfgang Langbrandtner². Insgesamt berühren sich die Ausführungen mit denen des Johanneskommentars von Jürgen Becker, der freilich auch Joh 1, 35. 36 nicht dem Grundbestand der Perikope zurechnet³. Die hier vorgetragene literarkritische Position wird aber durch eine Untersuchung der literarischen Form von Joh 1, 35 – 42. 44 – 50 bestätigt.

¹ Vgl. R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen (101941 =) 171962, 68 – 76.

² Vgl. M.-E. BOISMARD, Les traditions johanniques concernant le Baptiste: RB 70, 1963, 5 – 42; 39 – 42. – Vgl. H. THYEN, Johannes 13 und die „kirchliche Redaktion“ des vierten Evangeliums: Tradition und Glaube (FS. K. G. Kuhn), Göttingen 1971, 343 – 356; 352, 25; H. THYEN, Aus der Literatur zum Johannesevangelium: ThR 42, 1977, 211 – 277; 248 f. – W. LANGBRANDTNER, Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung mit Berücksichtigung der koptisch-gnostischen Texte aus Nag-Hammadi (BET 6), Frankfurt/M. – Bern – Las Vegas 1977, 69 – 71.

³ J. BECKER, Das Evangelium nach Johannes (ÖTK 4/1), Gütersloh – Würzburg 1979, 99 – 102.

II. Form

Die durchgeführte Analyse läßt als Grundstock ein Gebilde entstehen, das sich aus drei Episoden konstituiert, die untereinander allein deshalb eine erstaunlich große Gemeinsamkeit aufweisen, weil sowohl 1, 35 – 39 als auch 1, 40 – 42 und 1, 44 – 50 in jeweils zwei mehr oder weniger selbständige Szenen aufgeteilt werden können.

Es läßt sich insgesamt folgendes Grundmuster ermitteln: Jeweils im ersten Teil – gemeint sind die in der Übersetzung mit der römischen Eins versehenen Abschnitte – verkündet eine namentlich genannte Person (1, 35: Johannes; 1, 40: Andreas; 1, 44: Philippus) Jesus mit Hilfe eines Titels (1, 36: Lamm Gottes; 1, 41: Messias) oder in einer dem entsprechenden Weise (1, 45: der, über den Mose im Gesetz und die Propheten geschrieben haben, Jesus aus Nazaret, der Sohn Josefs). Die jeweiligen Adressaten, also die Personen, die das Wort hören (1, 35: die beiden Johannesjünger; 1, 41: Simon; 1, 45: Nathanael), kommen dann im zweiten Teil – die mit der römischen Zwei gekennzeichneten Abschnitte – in unmittelbaren Kontakt mit Jesus. Dieser ergreift nun die Initiative und spricht den oder die mit ihm in Verbindung Tretenden an, nachdem er sie angeblickt oder gesehen hat. In allen drei Szenen beschließt jeweils eine futurisch formulierte Verheißung (1, 39: ihr werdet sehen; 1, 42c: du wirst genannt werden; 1, 50: du wirst sehen) die Darstellung, so daß Jesus, der im ersten Teil Verkündigte, im zweiten Teil das erste und letzte (1, 38. 39; 1, 47. 50) bzw. einzige Wort spricht.

Der jeweilige erste Teil schildert den Verkündiger und den Adressaten der Verkündigung, der zweite Teil immer den betreffenden Adressaten und den Verkündigten. Der jeweilige Sprecher der ersten christologischen Aussage, also der Täufer, Andreas und Philippus, spielt dann im zweiten Teil keine Rolle mehr, tritt nicht mehr auf. Diese strukturelle Gleichheit bleibt grundlegend für die weitere Beurteilung der Szenen.

Allerdings darf bei aller Parallelität der innere Zusammenhang zwischen 1, 35 – 39. 40 – 42. 44 – 50 nicht übersehen werden. Einmal schauen die Charakterisierungen der Personen in 1, 40. 44 zurück, indem sie Bekanntes oder Bekannte nennen. Zum anderen gibt das Verkündigungswort „Wir haben gefunden“ in 1, 41. 45 auch eine Antwort auf Jesu Frage in 1, 38: „Was sucht ihr?“ und schlägt somit eine Brücke zur ersten Episode.

Für die Bestimmung der Form ist noch das in 1, 40 – 42. 44 – 50 als wunderbares Wissen vorliegende Element des Wunderbaren von Bedeutung. Jesus erkennt bzw. durchschaut Petrus und Nathanael auf Anhieb, also die beiden Gestalten, die im jeweiligen ersten Teil der Darstellung mit der christologischen Aussage konfrontiert worden waren. In 1, 35 – 39 fehlt das besagte Moment zumindest in der beschriebenen Form.

Wenn auch erheblich umfangreicher, so gibt sich doch Joh 1, 44 – 50 aus sprachlich-formalen und inhaltlich-theologischen Gründen als Variante von 1, 40 – 42 zu erkennen. Allerdings tritt in der Nathanaelperikope das Element des Einwandes und seiner Überwindung zum Grundgerüst hinzu. In beiden Schilderungen dient das wunderbare Wissen Jesu dazu, die Berechtigung der Verkündigung zu erweisen, die vorher an einen einzelnen Neuling des Jüngerkreises bzw. an einen Kandidaten ergangen war. Zur Kennzeichnung der Schilderungen eignet sich wohl der Begriff der „christo-

logischen Erweislegende“, da wunderbare Vorgänge erzählt werden, die sich im einzelnen nicht raumzeitlich eingrenzen lassen, und das Geschilderte dem Erweis christologischer Verkündigung dient. Die Bezeichnung will auch aufmerksam machen, daß das ekklesiologische Element in der Form fehlt, wie es die synoptischen Nachfolge- bzw. Berufungsgeschichten enthalten.

Die Täuferperikope 1, 35 – 39 zeigt unbestreitbare Parallelen zu den gerade besprochenen Abschnitten; allerdings fehlt ihr das Moment des Wunderbaren. Obwohl bereits von Ferdinand Hahn, freilich ohne nähere Begründung als „unhaltbare These“ abgelehnt⁴, wagen es diese Ausführungen, den Abschnitt des Johannesevangeliums literarisch als Umgestaltung der Täuferanfrage Lk 7, 18 – 23 (24) zu qualifizieren. Sowohl die Täuferproklamation und die daraus resultierende Nachfolge der beiden Jünger nach Joh 1, 35 – 39 als auch die durch zwei Täuferjünger übermittelte Anfrage nach Lk 7, 18 – 23 (24) zeigen den bereits erörterten Aufbau aus zwei Szenen an je verschiedenem Ort. Über eine ganze Reihe formaler und inhaltlicher Gemeinsamkeiten hinaus stehen lukanische und johanneische Darstellung im Kontext der Frage nach dem Zusammenhang von Christologie und Wunder. Wenn auch diese Erklärung Fragen offen läßt, so vermag diese Sicht Joh 1, 35 – 39 als Einheit und Ganzheit zu begreifen. Zugleich eignet sich der Abschnitt als Auftakt zu den Szenen, in denen Jesus sich durch wunderbares Wissen als Messias erweist. Als formgeschichtlich kategorisierender Begriff kommt die Bezeichnung „Präsentationslegende“ in Frage, da der Täufer Jesus vorstellt und Jesus sich den Jüngern darstellt.

Als Ganzes schildert Joh 1, 35 – 42. 44 – 50 stark formalisiert, wie das Zeugnis des Täufers auf dessen Jünger übergeht zu anderen Menschen. Die Verkündigung erfolgt durch Hoheitstitel oder Bezeichnungen Jesu, die dem entsprechen. Ihre Berechtigung erweist Jesus der Verkündigte selbst durch wunderbares Wissen. Jesus ist also verkündigt; er hat sich als wundermächtige Gestalt ausgewiesen. Zugleich sind die Menschen eingeführt, die noch größere Taten des Messias sehen werden. Joh 1, 35 – 42. 44 – 50 bildet die Kombination einer Präsentationslegende und zweier Erweislegenden, die als Einleitung in die Wunderüberlieferung dient.

Zusammenfassung und Folgerung:

(1) Die formale und teilweise auch inhaltliche Parallelität der drei ermittelten Szenen in Joh 1, 35 – 42. 44 – 50 zeigt an, daß die Verse Geschichte nicht zweckfrei, sondern im Dienst der christologischen Verkündigung darstellen. Vor allem Hoheitstitel enthalten die entscheidenden Aussagen über Jesus, dessen wunderbares Wissen die Berechtigung der Verkündigung erweist.

(2) Wie die markinischen Nachfolge- bzw. Berufungsgeschichten stehen die Präsentationslegende und die beiden Erweislegenden am Anfang der Darstellung des Wirkens Jesu, enthalten aber das ekklesiologische Element nicht in der bei den Synoptikern gebotenen Form. Die Frage nach der Bedeutung der Perikope Joh 1, 35 – 51 wurde nur bruchstückhaft beantwortet, wenn auch Elemente einer Antwort durchaus vorgelegt wurden.

⁴ F. HAHN, Die Jüngerberufung Joh 1, 35 – 51: Neues Testament und Kirche (FS. R. Schnackenburg), Freiburg 1974, 172 – 190; 179, 26.

Ein Blick in die Geschichte soll die Ausführungen abrunden:

Einer der ersten kritischen Betrachter des Joh, der Gothaer Superintendent Karl Gottlieb Bretschneider, hat in der dritten Auflage seines Handbuches der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche von 1828 seine 1820 vorgetragenen Thesen zum Ursprung des vierten Evangeliums widerrufen⁵, steht aber mit dem Werk, von dem er später abrückte, heute fast in jedem Einleitungswerk zum Neuen Testament.

Auch einer der ersten literarkritischen Betrachter des Joh, der in Zürich tätige Theologe Alexander Schweizer, beurteilte im Jahre 1864 seine 1841 vorgetragene Auffassung als „veraltet“⁶. Sollte sich der Vortragende später auch genötigt sehen, seinen Beitrag zu Joh 1, 35 – 51 zu revidieren, befände er sich zumindest in guter Gesellschaft.

Dr. Hans Kuhn, Trier

⁵ Vgl. K. G. BRETSCHNEIDER, *Probabilia de Evangelii et Epistularum Joannis, Apostoli, Indole et Origine Eruditorium Iudicii modeste subiecit*, Leipzig 1820. Die in diesem Werk aufgestellte These hat Bretschneider widerrufen in: ders., *Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche oder Versuch einer beurtheilenden Darstellung der Grundsätze, welche diese Kirche in ihren symbolischen Schriften über die christliche Glaubenslehre ausgesprochen hat*, Bd. 1, Leipzig 1828, 268.

⁶ Vgl. A. SCHWEIZER, *Das Evangelium Johannes nach seinem innern Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht*, Leipzig 1841. Vgl. dazu: ders., *Das Johannesevangelium. Eine Erwiderung*: PKZ 1864, 362 – 363.

HALLIDAY, Sonia: Israel. Biblische Stätten im Luftbild. Luftaufnahmen von Sonia Halliday und Laura Lushington. Text von Tim Dowley, Gießen/Basel: Brunnen-Verlag, 1986, 64 Seiten, Großformat, durchgehend farbig, 38,- DM.

Eine aus der Jahresproduktion der Israel-Bildbände herausragende Fotoauswahl haben Sonia Halliday und Laura Lushington unter dem Titel „High above the Holy Land“ vorgelegt. Zeitgleich mit der englischsprachigen Originalveröffentlichung ist sie mit einer von Johannes W. Volkert besorgten deutschen Übersetzung der von Tim Dowley verfaßten Erläuterungen erschienen. Über die Durchführung des technisch aufwendigen, binnen 10 Flugstunden gemeisterten fotografischen Unternehmens berichten die beiden Bildautorinnen in ihrem Vorwort (S. 8 f.). Frederick F. Bruce hat auf den Seiten 6–8 Hinweise zur Oberflächengestalt Palästinas und einige Schlaglichter zur Historie des Landes vorangestellt.

Das Werk bietet 29 doppelseitige farbig Luftaufnahmen, deren topographische Situierung eingangs eine Übersichtskarte verzeichnet. Zu den überzeugendsten, die Vorzüge der Vogelperspektive auf Anbieh verdeutlichenden Aufnahmen zählen die der Ausgrabungen von Chirbet Qumran, Massada, Megiddo, Bet-Schean und des römischen Theaters in Cäsarea am Meer. Die Qualität der Ablichtungen der Zitadelle von Arad (S. 12 f.) und der Akropolis von Avdat (S. 62 f.) erreicht nahezu die Plastizität einer isometrischen Rekonstruktionszeichnung. Einzigartig erschließt sich die Lage des Mar-Saba-Klosters (S. 60 f.). Andere Motive sprechen eher den Pilger und Touristen an, dem sich die bekanntesten Heiligen Stätten aus ungewohntem Blickwinkel darbieten. Daß der Informationswert des Kafarnaum-Fotos S. 30 f. im Bereich der „insula sacra“ stark gemindert ist, bedauern die Fotografinnen selbst (vgl. S. 9).

Jeder doppelseitigen Abbildung ist ein knapper Kastentext sowie ein kleinformatiges Ergänzungsbild beigegeben, bisweilen durch eine Karte oder Skizze bereichert. Ausgehend von einem kennzeichnenden biblischen Zitat unterrichtet Tim Dowley über wesentliche Geschehnisse, die mit der abgebildeten Örtlichkeit verknüpft sind, ggf. auch über die Siedlungs-, Bau- und Grabungsgeschichte. Einige offenkundige Irrtümer bzw. Ungenauigkeiten seien richtiggestellt: Abweichend von der Erklärung S. 14 zeigt das Kleinbild S. 15 nicht den Berg der Versuchung (Dschebel Quruntul) mit dem dort auf halber Höhe befindlichen Kloster, sondern das im Wadi-el-Qelt gelegene St.-Georgs-Kloster (Abbildungen des wirklichen Quarantanklosters sind z. B. leicht zugänglich in: Sh. S. Gafni/A. van der Heyden, Israel, du schöne . . ., Neuhausen/Stuttgart 1980, Abb. 244–246). Die Planskizze S. 62 bezeichnet fälschlich die Nordkirche von Advat als „Kirche St. Theodoros“. Tatsächlich ist aber die Südkirche jene, die inschriftlich als Martyrion des Heiligen Theodoros ausgewiesen ist (vgl. dazu O. Keel/M. Küchler, Orte und Landschaften der Bibel, Band 2, Zürich/Köln/Göttingen 1982, 329–331 mit Abb. 245). Der S. 23 gegebene Hinweis auf die reichen Handschriftenfunde in den Höhlen von Qumran ist für das biblische Schrifttum um die Fehlannonce für die Chronikbücher zu ergänzen (vgl. etwa: J. Maier, Zum Stand der Essenerforschung, in: Bibel und Kirche 40, 1985, 46–53, hier S. 47 f.).

Bei Liebhabern des Heiligen Landes wird sich die vorgelegte Auswahl von Luftaufnahmen sicherlich einen Vorzugsplatz erobern; dazu trägt nicht zuletzt die Sorgfalt bei, die der Verlag der Herstellung des Werkes angedeihen ließ. Zu bedauern bleibt lediglich, daß sich die Verantwortlichen nicht für die ökumenische Schreibweise der biblischen Namen nach den „Loccumer Richtlinien“ entschieden haben.

R. Bohlen, Trier

BISCHOF-ELTEN, Gisela/BRAUN, Werner: Israel. Luzern: Reich Verlag (terra magica), 1986, 208 S. mit ca. 150 Farbfotos, Großformat, geb. 49,80 DM.

Werner Braun, 1918 in Nürnberg geboren, seit 1946 in Palästina beheimatet, gilt als der bestdokumentierte Fotograf Israels; seine Dia-Sammlung zählt über eine Million Einzelbilder. In dem anzuzeigenden Terra-magica-Bildband legt der international gefragte und geehrte Meister seines Faches eine neue Auswahl hervorragender Aufnahmen vor. Diese suchen, die Vielfalt der Landschaften Israels zu erschließen, ihre Fauna und Flora einzufangen, menschliches Kulturschaffen in Vergangenheit und Gegenwart vorzustellen und die heutigen Bewohner des Landes ins Bild zu bringen, vorab die jüdisch-israelische Bevölkerung. Zahlreiche Luftaufnahmen lassen den Betrachter meist ungewohnte Perspektiven erleben. Dies gilt auch hinsichtlich mancher abgeklärter Motive; denn die sogenannten heiligen Stätten, fester Bestand bereits zahlreicher verfügbarer Bildbände, begegnen nur gelegentlich. Es sei erlaubt, einige Versehen richtigzustellen, die dem Fotografen in den Bildlegenden unterlaufen sind: Entgegen der Erläuterung S. 116 zeigt das Foto S. 128 nicht das Quarantal-Kloster am Berg der Versuchung, sondern das Georgskloster am Ausgang des Wadi-el-Qelt. Zu den Angaben der Schutzumschlag-Vorderseite (S. 1) ist klarzustellen: Im Neuen Testament wird der Berg der Verklärung nicht namentlich genannt (vgl. Mk 9, 2–10 par.). Zur Schutzumschlag-Rückseite heißt es S. 1, die Nebi-Musa-Anlage gelte nach islamischer Überlieferung als der Ort, von dem aus Mose das verheißene Land vor seinem Tod schauen durfte. Dies trifft nicht zu. Vielmehr pflegten gläubige Moslems von dieser Stelle aus, wo man das Mosegrab auf dem Nebo jenseits des Jordan liegen sah, Mose im Gebet anzurufen. Aus diesem Grunde errichtete der Mameluckensultan Baibars dort 1269 n. Chr. ein kleines Heiligtum. Erst später „wurde der Ort, von wo man Moses' Grab anbetete, unvermeidlich zum Ort des Grabes selbst“ (J. Murphy-O'Connor, Das Heilige Land. Ein archäologischer Führer, München/Zürich 1981, 316). Die S. 12 gegebene Datierung der weißen Kalkstein-Synagoge von Kafarnaum in das 2. oder 3. Jh. n. Chr. läßt sich kaum noch aufrechterhalten (vgl. dazu ganz knapp: S. Loffreda, Recovering Capharnaum. Studium Biblicum Franciscanum. Guides 1, Jerusalem 1985, 41–49 mit Auswahlbibliographie S. 84–86).

Einen eigenständigen, vom Bildteil unabhängigen Buchtext hat Gisela Bischof-Elten erarbeitet. Er bietet im wesentlichen feuilletonartige Vorstellungen von Städten und Ortschaften, Einführungen in jüdische Feste, Stimmungsbilder, Beobachtungen zum Selbstverständnis sowie zur kulturellen und gesellschaftlichen Gestaltungskraft der jüdischen Bevölkerung. Die Autorin schreibt in der offenen, jedoch nicht kritiklosen Bewunderung einer Israel-Liebhaberin, verständlich, unterhaltend, oftmals in griffigen Formulierungen; ihre Vorliebe gilt dem kurzweiligen Feature. Der Historiker wird bisweilen seine Fragezeichen setzen: So würdigt z. B. der Abriss der Vor- und Frühgeschichte des nachmaligen Stämmevolkes kaum die Komplexität der biblischen Texte und deren literarische Eigenart (vgl. S. 7–9, 198). Dasselbe gilt für die Hinweise zum nachexilischen Wiederaufbau des Jerusalemer Gemeinwesens unter Esra und Nehemia (S. 11, 21), wobei die Autorin dem Wirken Nehemias die zeitliche Priorität zuweist. Auch die Darstellung der Ereignisse im Vorfeld der jüdischen Religionsverfolgung unter Antiochus IV. Epiphanes ebnet die vielschichtigen Vorgänge und Motivationssyndrome ein (vgl. S. 25). Dem Verlag ist für die sorgfältige Ausstattung und den wohlfeilen Preis zu danken.

R. Bohlen, Trier

SCHNACKENBURG, Rudolf: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band I: Von Jesus zur Urkirche. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband I. Freiburg: Herder Verlag 1986, 272 Seiten, geb. 48,- DM.

Wie der Autor im Vorwort bemerkt, hat die Entwicklung der ntl. Exegese eine völlige Neubearbeitung seines 1954 in erster und 1962 in erweiterter Fassung publizierten Werkes zur Ethik des NT notwendig gemacht. Nach einführenden grundsätzlichen Erörterungen des Verhältnisses der biblisch-ntl. Moral zur rationalen Ethik der Philosophie und systematischen

Theologie (S. 17 – 27) behandelt der 1. Teil „Die sittlichen Forderungen Jesu“ (S. 29 – 256), während der 2. Teil unter der Überschrift: „Die Urkirche vor den sittlichen Forderungen Jesu“ die neue, nachösterliche Verkündigungssituation ins Blickfeld rückt (S. 157 – 265). Das 1. Kap. stellt als Ursprungsort der sittlichen Weisungen Jesu den Glauben an die schon jetzt durch ihn erfahrbar gemachte Heilsherrschaft Gottes heraus, die den Jünger zu einer neuen Existenzweise in „Umkehr“, „Glaube“ und Christus-„Nachfolge“ verpflichtet (S. 31 – 67). Das 2. Kap. diskutiert die Beziehungen zur atl.-jüdischen Sittenlehre (S. 68 – 97). Bei aller Würdigung des Einflusses dieser Tradition versucht S. doch die Eigenständigkeit der jesuanischen Botschaft zu wahren und kommt zu folgendem Ergebnis: „Die Tora ist für Jesus nicht der alles bestimmende Bezugsrahmen seiner Verkündigung, aber doch bleibende Grundlage für das sittliche Handeln und die religiöse Praxis“ (S. 76). Von besonderer Aktualität ist das 3. Kap.: „Die extremen sittlichen Forderungen Jesu: Die Bergpredigt“ (S. 98 – 128), das diese als für alle Jünger verbindliche Ethik charakterisiert und zugleich angesichts der geschichtlichen Verwirklichungsversuche „ein schwierige, bis heute nicht bewältigte Aufgabe“ konstatiert (S. 115). Die Spannung zwischen den extremen Forderungen und praktikablen Handlungsanweisungen für die Gegenwart wird nicht wegdiskutiert, sondern ausgehalten (vgl. S. 120 ff.). So heißt es zum Beispiel zur gegenwärtigen Friedensdiskussion: „Das politische Handeln darf sich der Radikalität des von Jesus geforderten Gewaltverzichts nicht entziehen und muß doch das Risiko der Existenzbedrohung von Staaten und Völkern durch ungezügelte Gewalt bedenken“ (S. 171). Das folgende Kap. geht der Frage nach den Weisungen Jesu für das Verhalten des Jüngers „im gesellschaftlichen Bereich“ weiter nach (S. 125 – 158), wobei vor allem die Abschnitte „Option für die Armen“ (S. 142 f.) und „Jesu Stellung zur Frau“ (S. 145 – 148) auf theologische Gegenwartsprobleme eingehen. Bedeutsam ist folgende Aussage: „In der Berufung zu engerer Nachfolge darf man keine Bevorzugung von Männern erblicken. Frauen an der aktiven Mitwirkung bei Jesu Verkündigung zu beteiligen, war in der damaligen Gesellschaft unmöglich; sie waren vom öffentlichen Auftreten, etwa beim Synagogengottesdienst, ausgeschlossen. Aber Jesus hat sie dennoch in seine Begleitung aufgenommen“ (S. 147). Im 2. Teil des Buches, der sich mit der Geschichte der sittlichen Botschaft Jesu in der Urkirche befaßt, wird zunächst die Situation der Jüngergemeinde nach Kreuz und Auferstehung Jesu mit der „Erfahrung des Geistes“, der „formenden Kraft der Gemeinschaft“ und der „Erwartung der Parusie“ in ihrer Auswirkung auf die Ethik bedacht (S. 159 – 187). Die beiden weiteren Kapitel greifen die schon bei der Darstellung der Verkündigung Jesu behandelten Themen wie die Gesetzesfrage, die Stellung zu Besitz, Herrschaft, Sexualität, Ehe und Staat auf, um hierzu die theologischen Positionen des Apostels Paulus und anderer ntl. Schriftsteller aufzuzeigen (S. 188 – 264). Der Abschnitt über die Relevanz von „Gottesdienst und Frömmigkeit“ für das sittliche Verhalten des Christen (S. 225 – 235) ist ein in der sittlichen Unterweisung nicht selbstverständliches Kapitel. Wie der Verf. die im 2. Teil angeschnittenen Themen im angekündigten 2. Band unter dem Titel: „Die urkirchlichen Verkünder“ weiterführt, darf mit gewisser Spannung erwartet werden. Insgesamt handelt es sich um ein exegetisch ausgereiftes und höchst aufschlußreiches Buch zur Ethik des NT, das sicherlich ein Standardwerk der Theologie werden wird.

J. Eckert, Trier

WEIS, Christian: *Begnadet, besessen oder was sonst? Okkultismus und christlicher Glaube.* Salzburg: Otto Müller Verlag 1986. 164 S., br. 39,30 DM.

Das vorliegende Buch enthält fünf Kapitel. Im 1. Kapitel wird eine kurze Einführung in die Parapsychologie geboten. Im 2. Kapitel werden okkulte Praktiken (Radiästhesie, Zukunftsschau, Spiritismus, Magie und Hexenglaube) parapsychologisch beleuchtet. Im 3. Kapitel wird die Besessenheit ins Auge gefaßt. Im 4. Kapitel werden okkulte Kontakte mit den Verstorbenen untersucht. Im 5. Kapitel geht es um die Gaben der Prophetie und der Krankenheilung. Vf. möchte zeigen, „daß sowohl die ‚okkulten‘ als auch die ‚charismatischen‘ Vorgänge zunächst natürliche Ursachen haben“ (12). Er vertritt z. B. die Auffassung, in der Besessenheit sei der Satan nicht direkt (nur hintergründig) greifbar. Der christliche Glaube sage lediglich, daß es den Satan gebe und daß er

im Kosmos wirksam sei, nicht aber, *wie* er wirke (vgl. 100). Bei den paranormalen Heilungen, so legt Vf. dar, handelt es sich „zunächst um das Wirksamwerden geschöpflicher Kräfte, die nicht unbedingt nur dort vorkommen, wo der Mensch im Glauben an Gott lebt. Es läßt sich aber umgekehrt sagen: Wo Menschen lebendig an Gott glauben, wird es auch immer wieder paranormale Heilungen geben, die mit Recht charismatisch genannt werden, da sie aus der Kraft des Glaubens erwachsen“ (150). Dem kurz vorgestellten Werk wünscht man sich viele interessierte Leser.

H. Schützeichel, Trier

WIRKLICHKEITSBEZUG WISSENSCHAFTLICHER BEGRIFFE. Gleichnis oder Gleichung? Hrsg. von N. A. Luyten, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1986 (Grenzfragen 14), ISBN 3-495-47602-4, 274 S.

Der 14. Band der „Grenzfragen“, der Veröffentlichungen des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung (Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie) dokumentiert eine Institutstagung zur Frage, ob wissenschaftliche Aussagen adäquat die Wirklichkeit wiedergeben (Gleichung?) oder ob sie sich ihr nur annähern (Gleichnis?). Dieses nicht leichte Thema (10) geht zunächst A. Meessen, Professor für Kernphysik an der katholischen Universität Louvain an. Auf der Suche nach Wahrheit entdeckt die Physik nicht die eigenständige Wahrheit als solche, sondern sie baut ein Gedankengebilde, ein Weltbild, das nicht mit der Wahrheit verwechselt werden darf, an dem fortwährend präzisierend gearbeitet werden muß, um der Wirklichkeit so nahe wie möglich zu kommen. Forschen heißt, Schritte ins Unbekannte tun in Ungewißheit und Wagnis (10-46). Der Direktor des Spitals für Psychiatrie in Marsens, J.-J. Eisenring, untersucht die Frage, ob ein Krankheitssymptom bei psychischer Erkrankung eine Gleichung darstellt, etwas also, dem man wie einem roten Faden folgen muß, oder eine Metapher, eine Illusion oder eine Falle. Im Blick auf den Patienten kann man nicht nur von einer Metapher sprechen, sonst würde man sein Leiden nicht ernst nehmen. Man darf dem Symptom aber auch nicht einfach absoluten Wert beimessen. Es ist Falle und Schlüssel zugleich, eine Sprachform, in der der Patient das Ungleichgewicht äußert, in dem er zu leben gezwungen ist und in dessen Überwindung der Psychotherapeut den Patienten zu unterstützen hat (61-87). Im Zusammenhang mit dem Problem der Wahrheitsfindung behandelt der Kölner Politologe J. Wiesner „die Unzulässigkeit der ‚Analogia socialis‘ zur Erklärung sozio-politischer Prozesse“. Ausgehend von der Beobachtung, daß werthafte Zielvorstellungen bei ihrer Verwirklichung in sozialen Systemen in ihr Gegenteil verkehrt werden können, entfaltet er das hier von ihm zum ersten Mal vorgestellte „Gesetz der dialektischen Implikation innerhalb sozialer Systeme“: Zwischen individueller Zielvorgabe und Aussageabsicht einerseits und Verwirklichung innerhalb eines sozialen Systems und Endresultat andererseits besteht Nichtübereinstimmung (91-124). Der Salzburger Philosoph P. Weingartner gibt den „Unterschied zwischen Gleichung und Gleichnis in wissenschaftstheoretischer Sicht“ zu bedenken: Gleichungen setzen einen einheitlichen Grundbereich voraus. Sofern sie keine Trivialitäten sind, sind sie nicht im strengsten Sinn identisch (keine Leibniz-Identitäten), sondern Äquivalenzbeziehungen. Gleichnisse sind Analogbeziehungen, haben keinen einheitlichen Grundbereich. Die verglichenen Dinge befinden sich auf verschiedenen Stufen. Die anschaulichen Zeichen, die in Gleichnissen verwendet werden, sind Modelle der von ihnen sprechenden Sätze, wie auch die von diesen anschaulichen Dingen (z. B. Winzer) bezeichneten Objekte im unanschaulichen Bereich (Gott) Modelle der Aussagen über solche unanschaulichen Objekte sind. Die anschaulichen Dinge sind für die Aussagen des Unanschaulichen nur imperfekte Modelle (135-167). „Metapher und Gleichnis“ erläutert der Bonner Fundamentaltheologe H. Waldenfels „an der fernöstlichen Sprachgestalt“: Mehr als allen anderen Sprachen gelingt es der ästhetischen Kommunikation verpflichteten und durch affektivemotionalen Charakter geprägten japanischen Sprache, den Sinn für das Unsagbare zu schärfen. Ihre Logik ist Sigitik. Die wahre Wirklichkeit schaut in vielen Symbolen ins Leben hinein, und diese ermöglichen ihrerseits den Überstieg in die wahre Wirklichkeit (187-217). Der Wiener Dogmatiker R. Schulte stellt in seinem Beitrag „Wirklichkeit und Metapher in theologischer Rede“ die protologische, logische und ästhetische Funktion, die Metanoia-Funktion, die praktisch-kritische freiheitsbesorgende und die eschatologische Funktion metaphorischer Rede in der Theologie heraus (223-256). Der gesamte Band stellt ein eindrucksvolles Dokument einer wissenschaftlichen Tagung dar, was sich auch in der Wiedergabe der Fachdiskussionen nach jedem Referat und der abschließenden Generaldebatte zeigt. Die schwierige Thematik wird sowohl vorgestellt als auch

vertieft, wiewohl sich gerade die Teilnehmer mit Recht darin einig sind, daß viele Fragen noch intensiver Auseinandersetzung bedürfen. Nicht zu vergessen ist, daß der Band dem verstorbenen Bonner Fundamentaltheologen H. Dolch gewidmet ist, der dieses Institut der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung mitbegründet hatte, das er von 1969 bis 1981 geleitet und dem er gleichsam wie ein Vermächtnis das Tagungsthema „Gleichung oder Gleichnis?“ mit auf den Weg gegeben hatte.

H. Pfeiffer, Trier

FOX, Helmut: Kompendium Didaktik. Katholische Religion. München: Ehrenwirth Verlag. 1986. 152 S. 24,- DM.

Im Rahmen der Reihe „Kompendium Didaktik“, die vom Ehrenwirth-Verlag, München, herausgegeben wird und die didaktische Vielfalt unseres Schulsystems darzustellen versucht, hat Helmut Fox (Professor für Katholische Theologie und Religionspädagogik an der Erziehungswissenschaftlichen Hochschule Rheinland-Pfalz, Abt. Landau) in dem vorliegenden Werk einen aktuellen Überblick über die didaktische Konzeption des Religionsunterrichts vorgelegt, wie sie sich unter den verschiedensten Aspekten in den letzten beiden Jahrzehnten entwickelt hat.

In einem ersten Teil zu den grundlegenden Fragen geht er aus von den rechtlichen (Grundgesetz BRD, jeweiliges Landesrecht), pädagogischen und theologischen Begründungsansätzen, wie sie bis etwa 1970 im allgemeinen Konsens standen. Dann aber läßt er in der Problementwicklung von Religion und Religionsunterricht, von Konfessionalität und Religionsunterricht, von Katechese und schulischem Religionsunterricht das Ringen in diesen Jahren bis zu den Alternativen des Religionsunterrichts, etwa im Ethikunterricht deutlich werden.

Der Abschnitt über die wichtigsten Konzeptionen des Religionsunterrichts seit 1945 (S. 58 – 85) macht dieses sehr intensive wissenschaftliche Ringen in prägnanter Charakterisierung deutlich; so etwa den kerygmatischen, hermeneutischen, religionskundlichen, problemorientierten, korrelationsdidaktischen und symboldidaktischen Ansatz bis zum Integrationsversuch im Würzburger Synodenbeschluß über den schulischen Religionsunterricht.

Eine besonders anerkennenswerte Leistung des Verfassers sehe ich darin, daß er in dem Abschnitt „Allgemeine Didaktik und Fachdidaktik Religion“ deutlich macht, daß der Religionsunterricht nicht ein Gettodasein im schulischen Bildungsgeschehen führt, sondern sich in den Rahmen der bildungstheoretischen, didaktischen (informationstheoretischen, kybernetischen, kritisch-kommunikativen) Koordination eingeordnet hat. Mit Recht hat der Verfasser diesen Integrationsfortschritt am Beispiel „Curriculumtheorie und Religionsunterricht“ (S. 99 – 104) herausgehoben.

In diesem religionspädagogischen Ringen gewinnt denn auch, gerade angesichts der vielfältigen Einflußfaktoren wie gesellschaftlicher, wissenschaftlicher, schulorganisatorischer Art, die Zielorientierung einen spezifischen Akzent, dem der Verfasser in der Charakterisierung vom Globalziel „Emanzipation“ auch gerecht wird. Ermutigend für den Religionspädagogen wird dann deutlich, daß die jüngsten „amtlichen“ Lehrpläne, besonders der Zielfelderplan, dieses didaktische Ringen anerkannt haben.

Nach diesem umfassenden Überblick mehr grundsätzlicher Art geht der Verfasser in einem zweiten Hauptteil mehr auf die methodischen Probleme, auf Planung und Vorbereitung, Gestaltung und Analyse des Religionsunterrichtes ein (S. 147 – 241). Die verschiedensten Methodenkonzeptionen werden einer kritischen Analyse für den Religionsunterricht unterzogen. Die spezifischen Methodenelemente (Erzählform biblischer Einheiten, bildnerisches Gestalten, musikalische und spielerische Formen, Memorien bis zur Gottesdienstgestaltung) werden nach der vorliegenden Literatur aufgewiesen. Das Gleiche gilt für die neuen Formen sozialen, gruppendynamischen Lernens, für Einbau der Medienvielfalt, für Lernzielkontrolle und Unterrichtsbeobachtung und Analyse.

Besonders zu schätzen ist der letzte Abschnitt, wo der Verfasser am Beispiel „Christologie“ den Versuch einer didaktischen Aufbereitung macht (S. 221 – 230). Damit hat er das zentrale Problem gegenwärtiger Gläubigkeit aufgezeigt. Dieser Frage hat sich der Religionsunterricht entscheidend zu stellen; alle anderen Themen (Kirche usw.) können doch nur von dort her gelöst werden.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß Helmut Fox hier eine Arbeit vorlegt, die den Studenten der Theologie eine sehr hilfreiche religionspädagogische Orientierung ermöglicht, aber auch für Religionslehrer und Katecheten in der Fülle der Veröffentlichungen das wirklich Wesentliche erkennen läßt.

A. Thome, Trier

ZUR BILANZ DES LUTHERJAHRES. Hrsg. von Peter Manns. Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte Beiheft 19, Wiesbaden: Verlag Franz Steiner 1986, 160 Seiten, kart. mit Schutzumschlag, 28,80 DM.

Von P. Manns herausgegeben, vereinigt das vorliegende, in der Reihe der „Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte. Abteilung Abendländische Religionsgeschichte“ erschienene Beiheft drei der anlässlich einer Tagung im Haus Maria Rosenberg/Waldfishbach-Burgalben im Oktober 1984 von namhaften Autoren vorgetragenen Referate, die sich allesamt eine Bilanzierung der Ergebnisse des Lutherjahres zur Aufgabe gestellt haben. An erster Stelle kommt G. Ph. Wolf mit einem Aufsatz zum Thema „Das Lutherjahr in Frankreich“ zu Wort. Darin wird deutlich, daß – wie das Schlußwort formuliert – „in Frankreich teilweise beachtliche Lutherforschung geschieht“ (49). Über deren Entwicklung in den letzten hundert Jahren wird der Leser in einem als Einleitung vorangestellten Kurzaufsatz (1–7) unterrichtet. Nach allem, was Vf. vorträgt, ist es der französischen Lutherforschung offenkundig gelungen, sich von der Hypothek einer nationalistisch eingefärbten Lutherdeutung zu befreien und im Rahmen einer allgemein wirksamen Korrektur des Deutschlandbildes zu einer vorurteilsfreien Einstellung gegenüber dem deutschen Reformator hinzufinden. Als Beleg dafür dürfte unter anderem zu werten sein, daß – wie Vf. in seinem „Allgemeine Beobachtungen zum Lutherjahr“ überschriebenen zweiten Abschnitt notiert – Luther „die ‚Initialzündung‘ für die reformatorische Bewegung in Frankreich nicht mehr streitig gemacht wird“ (9). In einem dritten Abschnitt werden die neuesten „Editionen von Lutherschriften“ (11–13) vorgestellt: Zunächst die 1983 vorgelegte Übersetzung von Luthers Römerbriefvorlesung (1515/1516); ferner eine Neuedition der bereits 1963 von A. Greiner besorgten Übersetzung der Magnificatauslegung (1521), versehen mit zwei Einleitungen aus der Feder von D. Olivier und Soeur Evangéline; daneben liegt nun eine Sonderausgabe zu Luthers Meditationen über den Psalter vor sowie eine Übersetzung von 36 WA 35 entnommenen Liedern M. Luthers nebst Kommentar, bearbeitet von P. Veit.

Im 4. Abschnitt geht Vf. auf die wichtigsten Neuveröffentlichungen ein. Arbeiten von Y. Congar, M. Lienhard, A. Greiner, J. Delumeau, M. Monteil und A. Toinet werden ausführlich besprochen. Mit nahezu uneingeschränktem Lob werden die Monographien von M. Lienhard, A. Greiner und M. Monteil bedacht. Congar kann Vf. bei aller Anerkennung seiner Gelehrsamkeit und seines aufrichtigen Bemühens, dem Reformator gerecht zu werden, von Einseitigkeiten (etwa in der Darstellung von Luthers Christologie) nicht völlig freisprechen. Delumeau muß sich den Vorwurf einer Nivellierung der „Eigenart von Luthers Denken in die Parallelität der beiden Reformbewegungen“ (20) (d. h. der Reformation und der katholischen Reform) gefallen lassen, während P. Toinet unter Vorhaltung eines „Rückfalls in alte Vorurteile“ (22) neben Denifle und Grisar gestellt wird.

In den theologischen Fachzeitschriften, denen sich Vf. in einem 5. Abschnitt zuwendet (23–33), sind besonders Y. Congar, G. Bedouelle, J. Lebeau, C. Gerest, J. Olivier, B. Chenu und noch einmal der Straßburger Kirchenhistoriker M. Lienhard mit eigenen Beiträgen hervorgetreten. Von besonderem Gewicht dürften nach Darstellung Vf.s die Aufsätze Oliviers (des gegenwärtig vielleicht bedeutendsten und engagiertesten französischen Lutherforschers) sein, „der sich leidenschaftlich für die Aktualisierung von Luthers Botschaft einsetzt“ (26), ferner zwei Artikel von M. Lienhard, der einmal dem Problem der Kontinuität innerhalb der Geschichte des Luthertums nachgeht, zum anderen die Vielschichtigkeit der Beziehungen des Reformators zur römischen Kirche untersucht. Einen Kontrapunkt zur überwiegend verständigungsorientierten, ökumenisch offenen Haltung gegenüber Luther und seiner Theologie setzt wohl C. Gerest, der „Luther trotz mancher Annäherungen nicht im ‚aggiornamento‘ der katholischen Kirche wiederfinden“ kann (26).

Ein Überblick über das Echo in der französischen Presse im Lutherjahr (6. Abschnitt, 33–45) liefert den Beweis, daß auch in der Öffentlichkeit des Nachbarlandes ein waches Interesse an

Luthers Persönlichkeit und geschichtlicher Leistung vorhanden ist, auch wenn man daraus noch nicht mit Henri Fesquet (*Le Monde* v. 11. 11. 1983) den Schluß ziehen möchte, daß „nun allgemein sein ‚religiöses Genie‘ Anerkennung findet“ (35). Alle von Vf. vorgestellten Artikel aus acht führenden, zum großen Teil für das kirchliche Leben repräsentativen Tages- und Wochenzeitungen sowie Zeitschriften vermitteln den Eindruck, daß auch im französischen Katholizismus die Bereitschaft wächst, Luther nach einem Wort von D. Olivier (*Le Pèlerin* v. 13. 11. 1983) als „große Gestalt des christlichen Glaubens“ anzunehmen (39).

Nach all diesen Ausführungen versteht man durchaus, daß Vf. in seinem *Résumé* am Schluß noch einmal die Leistung der französischen Forscher eingehend würdigt und „endlich“ eine „größere Beachtung in der deutschsprachigen Lutherforschung“ anmahnt (49).

In einem zweiten Beitrag notiert der Profanhistoriker seine Eindrücke. R. Pestel nimmt Stellung „zum Ertrag des Lutherjahres für die Geschichtswissenschaften“ (51 – 79). Seine Ausführungen konzentrieren sich im wesentlichen auf eine Übersicht zum gegenwärtigen Stand der Forschung, deren „Grundlinien, Tendenzen und Probleme“ (54) er anhand einer in „problemorientierter Auswahl“ (55) dargebotenen Vorstellung der wichtigsten Literatur aufzeigt, sowie auf den Versuch, die historische Bemühung um den Reformator in den umgreifenden Zusammenhang der reformationsgeschichtlichen Forschung hineinzustellen.

Abgesehen von einer Information über zwei wichtige Quellenfunde („Erstdruck von Luthers Thesen für die Disputatio contra Scholasticam Theologiam“ (59) sowie die Wiederauffindung einer Luthernotiz betr. eine Einladung vom 31. Oktober 1517 zur Disputation seiner 95 Thesen) dürfte der Bericht über den Wandel des Lutherbildes in der DDR auf besonderes Interesse stoßen. Vf. selbst spricht von einer „Umwertung des Reformators durch die marxistisch-leninistischen Historiker der DDR“ (62), die er „zu den spektakulärsten Erträgen des Lutherjahres“ rechnet (ebd). Demnach erscheint nun auch nach offizieller DDR-Lesart Luther nicht mehr als der „Verräter an Bauern und Bürgern“ (63), wie ihn die bis in die Forschung hinein wirksame Polemik bis vor kurzem noch vorgestellt hatte, er wird nunmehr als „einer der größten Söhne des deutschen Volkes“ reklamiert (62). Die Tendenzwende manifestiert sich insbesondere in den „an offiziellem Ort . . . publizierten 15 ‚Thesen über Martin Luther‘“ (63), ferner in einer von G. Brendler vorgelegten Lutherbiographie, die zwar weiterhin den Grundlagen des marxistischen Geschichtsverständnisses verpflichtet bleibt, in diesem Rahmen aber den Versuch unternimmt, die Theologie Luthers (und Luther als Theologen) überhaupt zur Kenntnis zu nehmen und zu würdigen.

Mit den Biographien von M. Brecht, H. A. Obermann und H. Diwald stellt Vf. drei Exponenten verschiedener Lutherbilder im breiter gewordenen „Spektrum der Auffassungen“ innerhalb der Forschung der Bundesrepublik vor, um dann die noch verbleibenden Desiderate für die künftige Arbeit zu benennen: Der späte Luther, der sozialgeschichtliche Kontext seines Lebenswerkes, der Thesenanschlag, die Ethik bleiben Themen, die – noch längst nicht ausdiskutiert – weiterer Aufarbeitung harren.

Im zweiten Teil der Darlegungen weitet sich der Fragehorizont: Die reformationsgeschichtliche Forschung insgesamt tritt ins Blickfeld. Hier hat – wie Vf. dargelegt – insbesondere R. Wohlfeil wichtige Klärungen zum Reformationsbegriff vorgenommen, andere Autoren wie B. Moeller, W. Hubatsch und P. Blicke haben mit ihren verdienstvollen Arbeiten versucht, den Horizont aufzuhehlen, indem sie das Ereignis der Reformation in den Kontext vor allem der sozial-, verfassungs- und ereignisgeschichtlichen Entwicklung hineinstellten. Damit ist die Richtung angezeigt, in der nach Ansicht Vf.s die Forschung sich weiter fortbewegen muß, auch wenn gegenwärtig wenig Interesse zu erkennen sei, sich wichtiger Einzelfragen (etwa der Wirkung der 95 Thesen auf die verschiedenen Regionen, der Wirkung der Reformation auf die Universitäten) anzunehmen.

Vf. schließt mit dem Wunsch, „daß der Impuls des Lutherjahres noch vorhält und auch zur Untersuchung bisher vernachlässigter Probleme anregt“ (79).

O. H. Pesch stellt in seinem Beitrag (81 – 146) die Frage nach der Wirkung der im Lutherjahr nochmals vom Interesse einer breiteren Öffentlichkeit begleiteten Lutherforschung auf die katholische systematische Theologie. Zur Diskussion steht, was bei „Nicht-Profis“ (95), d. h. bei solchen Autoren, die sich nicht ex professo der Lutherforschung verschrieben haben, in Bewegung geraten ist. Vf. will also bewußt nicht, eine Arbeit früherer Jahre fortsetzend, einen weiteren

Literatur- und Forschungsbericht liefern, sondern anhand einer Analyse der Luther-Rezeption in der katholischen systematischen Theologie (und zwar im Blick auf deren Produktion im Jahr 1983 und dem näheren zeitlichen Umkreis) eine Beschreibung des ökumenischen Klimas, der ökumenischen Hoffnungen und Erwartungen.

Dazu nimmt er sich die Berichterstattung und Grundsatzartikel in der kirchlichen Presse vor, ferner die einschlägigen Publikationen des In- und Auslands, vorwiegend in theologischen Fachzeitschriften und Sammelwerken, und schließlich die kirchenamtlichen Verlautbarungen, um sie allesamt auf ihren Grundtenor hin abzuhören und sie jeweils mit der Frage zu konfrontieren, ob sie zu ökumenischen Hoffnungen Anlaß geben.

Was die kirchlichen Blätter angeht, kommt Vf. zu einem differenzierenden Urteil: Während der überwiegende Teil der in der katholischen Presse abgedruckten Luther-Artikel auf wachsende ökumenische Verständigungsbereitschaft hoffen lasse, werde in – allerdings gewichtigen – Ausnahmefällen ein aus der Vergangenheit überkommenes, nur zu bekanntes, durch Polemik und ungerechte Einseitigkeit der Darstellung verzerrtes Lutherbild weitertradiert und zementiert.

Auf relativ breitem Raum (92 – 131) setzt sich Vf. sodann mit dem von der Fachtheologie des In- und Auslands Luther gewidmeten Schrifttum auseinander. Nach sorgfältiger Durchsicht der in reicher Auswahl und kompetent vorgestellten Literatur ergibt sich für ihn folgendes Bild: Noch immer ist in der theologischen Publizistik mit Autoren zu rechnen, die Luther und seiner Theologie kritisch-reserviert gegenüberstehen. Hier fällt der Name R. Bäumers mehrfach, dessen Arbeit jedoch nicht weiter kommentiert wird, da er zu den „Profis“ gehört, deren Beiträge voraussetzungsgemäß unberücksichtigt bleiben sollen. Eine Luther gegenüber distanzierte Haltung verraten die Aufsätze von P. Vanzan (Rom) und E. Biser (München), denen Vf. schon deshalb nichts abgewinnen kann, weil sie entweder auf zu schmaler Basis der Quellenverarbeitung weitreichende Urteile wagen (Vanzan) oder aber die historische Forschung und ihre Ergebnisse weitgehend ausblenden (so die Kritik an Biser).

Dem stehen in großer Zahl Arbeiten gegenüber, die nicht nur gedämpfte Zustimmung erkennen lassen (wie die Beiträge von Lies, Padberg, mit Einschränkung auch die von Steindl und Courth), sondern auch in der Sache weiterführen, da sie zentrale Fragen aufgreifen, um ein vorurteilsfreies Verstehen bemüht sind und – jenseits aller Suche nach Konsensformeln – auf weite Strecken hin das Modell reformatorisch-lutherischer Theologie als legitime Möglichkeit theologischer Auslegung des gemeinsamen Glaubens zu begreifen suchen. Zu ihnen rechnet Vf. die Beiträge von C. Mayer (der sich noch einmal mit der Glaube-Werke-Problematik befaßt), von G. Dautzenberg (der als Exeget die simul-Formel Luthers auf dem Hintergrund von Röm 7 kritisch hinterfragt), ferner die Abhandlungen von R. Schwager, H. Petri (der die Konsequenzen von Luthers theologia crucis für dessen Theologiebegriff bedenkt), St. Pfürtners, P. Neuner/F. Schrögers (die das lutherische Thema von der Klarheit der Schrift in seiner späteren Entwicklung verfolgen), H. Jorissen, H. Döring und W. Beinert.

Die ausländischen Publikationen fügen sich dem hier gezeichneten Bild ein. Auch hier reicht das Spektrum der Auffassungen und Haltungen gegenüber Luther von kritischer Zurückhaltung bzw. Infragestellung bei einer gewissen Minderheit bis zu weitgehender Anerkennung und Zustimmung bei der Mehrheit der von Vf. vorgestellten Autoren. Lobend erwähnt Vf. insbesondere den Beitrag von J. Wicks (der schon wegen seiner Nähe zur Cajetan-Forschung ins Gewicht fällt) wegen seiner klärenden Worte in der Rechtfertigungsdebatte. Die Arbeit einiger spanischer Autoren (Fernandez, Lago-Alba, Gonzalez Montes) lasse für die Zukunft von dieser Seite eine engagierte Beteiligung an der Lutherforschung erwarten.

Alles in allem führt der Durchblick durch die der Theologie Luthers gewidmeten Beiträge in der systematischen Theologie (auch auf dem Hintergrund mancher Zufälligkeiten in der Themenwahl) zu dem Urteil: Wo Luther aufmerksam und ohne Vorurteil, im Bemühen, ihn wirklich zu verstehen, gelesen werde, dort könnten sich die Autoren seinem Anliegen, oft sogar der von seiner Theologie ausgehenden Faszination kaum verschließen. Vor allem dies berechtige zu ökumenischen Hoffnungen (130 f.).

Im Blick auf die kirchenamtlichen Verlautbarungen (132 – 141) wird dieser Gesamteindruck eher bestätigt als in Frage gestellt. Die Stellungnahmen von Höffner, Lehmann, Willebrands, der Brief Johannes Paul II., das Papier der gemeinsamen katholisch-lutherischen Kommission sind

allesamt nicht nur im Ton versöhnlich und verständigungsbereit gehalten, sondern vom Bemühen geprägt, Luthers Anliegen verständnisvoll zu würdigen, auch wenn kritische Rückfragen (etwa bei Lehmann) nicht einfach verschwiegen werden und der sachliche Inhalt des Papstbriefes die Frage nach einer hinreichenden Kenntnisnahme der Theologie Luthers bei Johannes Paul aufkommen läßt. Daß ein Redaktionsartikel in der „Civiltà Cattolica“ sich auf die Lortz'sche Position zurückzieht, wird angesichts der ihm unterstellten „theologiepolitischen Diplomatie“ (140) eher gelassen registriert und kaum als eine Störung der inzwischen über Lortz hinausgewachsenen ökumenischen Verständigung über Luther empfunden.

So kann am Schluß als wichtigster Ertrag des Lutherjahres eine „Verschiebung der Fragestellung“ (142) verbucht werden: Heute werde nicht mehr nach Konvergenzformeln gesucht; die den ökumenischen Dialog beherrschende Frage sei vielmehr: „Müssen wir uns gegenseitig verurteilen, obwohl wir gerade nicht eine konvergierende Formulierung erreichen können bzw. eine konvergierende Praxis?“ (142). Die Sammlung der drei Aufsätze bietet eine Fülle an Informationen zum gegenwärtigen Stand der reformationsgeschichtlichen Forschung im allgemeinen und der Erforschung der Theologie Luthers im besonderen. Nicht nur „kommende Doktoranden“, denen Pesch hofft, mit seinem Bericht und der darin steckenden mühevollen Kleinarbeit gute Dienste erwiesen zu haben (81), werden daher aus ihrer Lektüre ihren Gewinn ziehen.

A. Dahm, Merzig

ELIADE, MIRCEA: Geschichte der religiösen Ideen. Band 3/1: Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1983. 326 Seiten, 58,- DM.

Hier werden im Rahmen der Kirchengeschichte des Altertums vorab im 32. Kapitel unter dem Titel „Die christlichen Kirchen bis zum Bildersturm“ die Themen behandelt: Roma non pereat; Augustinus: Von Thagaste nach Hippo; Origenes – der große Vorgänger des Augustinus; Die kämpferische Position Augustins – Seine Lehre von Gnade und Prädestination; Die Heiligenverehrung: Märtyrer, Reliquien, Wallfahrten; Die Ostkirche und der Aufstieg der byzantinischen Theologie; Verehrung der Ikonen und Bildersturm. – Die Aussagen in den einzelnen Darlegungen bestechen manchmal durch ihre Klarheit und Kürze. Natürlich kann es dabei vorkommen, daß die so „kurze Aussage“ ausgesprochen „verkürzend“ wirkt. Dennoch darf man den Vorzug solcher Darstellungsart nicht verkennen. – Ein Beispiel solch markanter Aussagen findet sich etwa in der Feststellung: „Die definitive Verdammung des Origenes beraubte die Kirche der einzigartigen Möglichkeit, ihren Universalismus zu wahren, durch den sich die christliche Theologie anderen religiösen Gedankensystemen (zum Beispiel dem indischen religiösen Denken) hätte öffnen können. In all ihrer kühnen Spekulation zählt die Vision von der Apokatastasis zu den größten eschatologischen Schöpfungen“ (S. 54). – Im Hinblick auf die Verehrung der Ikonen und den Bildersturm schreibt Eliade: „In unserer Zeit nahmen die Ikonen den Platz der Wunder und der anderen Handlungen Jesu Christi ein, die seine Jünger zu sehen und zu bewundern das Vorrecht hatten. Im ganzen lassen die Ikonen „illud tempus“ wieder aufleben, in der Christus, die heilige Jungfrau und die heiligen Apostel unter den Menschen lebten, wie die Reliquien die Verbindung zwischen Himmel und Erde möglich machen. Wenn auch in der Wirkung auf die Gläubigen nicht den Reliquien gleich, so waren die Ikonen ihnen doch leichter zugänglich: man fand sie in den bescheidensten Kirchen und Kapellen und in den Privathäusern. Mehr noch: ihre Betrachtung öffnete den Weg in ein Universum der Symbole. Folglich waren die Ikonen in der Lage, die religiöse Unterweisung der Schriftlosen zu vervollständigen und zu vertiefen . . . Darüber hinaus ging das ikonoklastische Fieber aus politischen und sozialen Gründen fehl. Auf der einen Seite erkannten die Ikonoklasten die symbolische Funktion der heiligen Bilder nicht oder wiesen sie zurück, auf der anderen nutzten die Anhänger der Ikonen diese für ihren eigenen Profit, um ihr Ansehen, die Vorrangstellung oder den Reichtum mancher kirchlicher Einrichtungen zu sichern“ (S. 67 – 68).

E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ANFÄNGE DER THEOLOGIE. Xapicteion Johannes B. Bauer zum Jänner 1987. Hrsg. von Norbert Brox, Anneliese Felber, Wolfgang L. Gombocz und Manfred Kertsch. Graz: Styria Verlag 1987, 449 Seiten, geb., 69,- DM.
- BEILNER, Wolfgang: Maßstab Evangelium. Graz: Styria Verlag 1987, 211 Seiten, kart., 29,80 DM.
- DAS EVANGELIUM NACH MATTHÄUS. Übersetzt und erklärt von Alexander Sand. Regensburger Neues Testament. Hrsg. von Jost Eckert und Otto Knoch. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1986, 679 Seiten, Ln., 96,- DM.
- DOMMERSHAUSEN, Werner: Die Umwelt Jesu. Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit. 4. Auflage als Sonderausgabe. Freiburg: Herder Verlag 1987, 136 Seiten, Pp., 19,80 DM.
- FLATTEN, Heinrich: Gesammelte Schriften zum kanonischen Eherecht. Hrsg. von Hubert Müller. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1987, 553 Seiten, geb., 84,- DM.
- FREIWERDEN FÜR GOTT UND FREISEIN FÜR DIE MENSCHEN. Vom Sinn des Sonntags. Hirtenwort des Bischofs von Mainz Dr. Dr. Karl Lehmann zur Österlichen Bußzeit 1987, 16 Seiten, kart.
- GOTTESDIENST DER KIRCHE. Handbuch der Liturgiewissenschaft Teil 3. Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Hrsg. von Hans Bernhard Meyer, Hansjörg Auf der Maur, Balthasar Fischer, Angelus A. Häußling und Bruno Kleinheyer. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1987, 416 Seiten, kart., 48,- DM. Subskriptionspreis bei Abnahme des Gesamtwerks 43,- DM.
- KOLB, Anton (Hrsg.): Glaube – Wissen – Zukunft. Festakt und Symposium zum 400-Jahr-Jubiläum der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz im Jahre 1985. Graz: Verlag Styria 1987, 214 Seiten, geb., 44,- DM.
- LIMBECK, Meinrad: Matthäus-Evangelium. Stuttgarter Kleiner Kommentar – Neues Testament I. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1986, 312 Seiten, kart., 24,- DM.
- MAY, Georg/EGLER, Anna: Einführung in die kirchenrechtliche Methode. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1986, 272 Seiten, kart., 88,- DM.
- MUT ZUM GEWISSEN. Einladung zu einer riskanten Seelsorge. Hrsg. von Hubert Windisch. Mit Beiträgen von Konrad Baumgartner, Heinz Brunner, Erich Garhammer, Franz Gasteiger, Günter Tischler und Hubert Windisch. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1987, 184 Seiten, kart., 24,80 DM.
- NAAB, Erich: Zur Begründung der analogia entis bei Erich Przywara. Eine Erörterung. Eichstätter Beiträge Band 21, Abteilung Philosophie und Theologie 4. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1987, 142 Seiten, kart., 36,- DM.
- NOORT, Edward: Israel und das westliche Jordanufer. Ein Reiseführer. Aus dem Niederländischen übersetzt von Wolfgang Bunte. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1987, 390 Seiten, kart.
- REES, Wilhelm: Der Religionsunterricht und die katechetische Unterweisung in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1986, 354 Seiten, kart., 76,- DM.

SIMONIS, Walter: Das Reich Gottes ist mitten unter euch. Neuorientierung an Jesu Lehre und Leben. Düsseldorf: Patmos Verlag 1986, 103 Seiten, Br., 14,80 DM.

ULLRICH, Lothar (Hrsg.): Kirche in nichtchristlicher Welt. Vier Vorträge von der Erfurter Theologischen Woche 1984. Erfurter Theologische Schriften Nr. 15. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1986, 80 Seiten, kart.

UNTEILBAR IST DIE LIEBE. Predigten des Heiligen Augustinus über den ersten Johannesbrief. Eingel. u. übersetzt v. Hermenegild M. Biedermann OSA. Augustinus – heute Band 5. Würzburg: Augustinus-Verlag 1986, 178 Seiten, 19,80 DM.

Wigand Siebel

Der Heilige Geist als Relation

Eine soziale Trinitätslehre

Ist Gott eine Gemeinschaft? Der vielfachen Behauptung in Dogmatiken fehlt bisher die konsequente Entfaltung und Begründung. Ausgehend von der Neuorientierung der Dreifaltigkeitslehre seit Anselm von Canterbury, die sich bis heute durchgehalten hat, wird in der Untersuchung ein vielfaches Ungenügen im bisherigen Verständnis der „immanenten“ Trinität aufgewiesen. Um dieses zu überwinden, wird die in der Offenbarung enthaltene Analogie von der göttlichen Gemeinschaft im Vater-Sohn-Verhältnis konsequent als soziale Konzeption entwickelt. Leitbegriff ist dabei der der Relation. Die göttlichen Personen sind (Erkenntnis-)Relationen „nach innen“, wie sich aus der Analyse der menschlichen Zweiergemeinschaft deutlich machen läßt. Das gilt auch für den Heiligen Geist, der als die Relation der Gemeinschaft ausgewiesen wird, die als Liebe Vater und Sohn zusammenfaßt.

Die von daher gewonnene neue Sicht vermittelt ein vertieftes Personverständnis, nach dem auch für die göttlichen Personen Erkenntnis und Liebe zum anderen konstitutiv sind. Außerdem wird die Einfachheit Gottes in mancher Hinsicht leichter einsehbar. Die Frage nach dem Wesen Gottes beantwortet sich durch das von der Relation her gegebene Ineinandersein der Personen. Für die „heils-ökonomische“ Trinität ergibt sich die überraschende Folgerung, daß jede der Personen nach außen zu handeln vermag, und dabei doch die Einheit der drei Personen als Prinzip alles Geschaffenen gewahrt wird.

1986, 104 Seiten, Leinen 28,— DM, ISBN 3-402-03755-6.

Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Aschendorff 

Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie

Von Wilhelm THÜSING.

Band I: Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik. 1986, 3., verbesserte und um hermeneutisch-methodische Vorüberlegungen zum Gesamtwerk sowie um einen Anhang erweiterte Auflage, XXXVI und 307 Seiten, Leinen 48,— DM, ISBN 3-402-03627-4.

Band II: Rechtfertigung und Pneuma. In Vorb. Der II. Band wird weiter auf das Ganze der paulinischen Theologie ausgreifen, indem er nach dem Verhältnis zwischen der Rechtfertigungslehre des Apostels und seiner theozentrisch-christozentrischen Sicht fragt.

Zu Band I:

Jahwe-Monothemus und Christusglaube – unvereinbarer Gegensatz oder Einheit? Die außerordentlich starke Spannung, die in der Tat zwischen dem alttestamentlich-jüdischen Gottesglauben und dem zu Ende gedachten Christusglauben besteht, hat Paulus wie wenige andere in den Blick fassen können: Vor seiner Bekehrung hat er sie als notwendig trennende Spannung angesehen; als Apostel Jesu Christi hat er sie jedoch als Spannungseinheit zu begreifen vermocht. Freilich macht er das Problem nicht zum Thema eigener Ausführungen. Was er darüber denkt, ist aus relativ wenigen expliziten und vielen impliziten Aussagen zu erkennen. W. Thüsing hat sich die Aufgabe gestellt, aus diesen Aussagen und Implikationen die Antwort zu gewinnen, die Paulus gibt und deren Bedeutung für die heutige Theologie noch nicht entfernt ausgeschöpft ist. Paulus vermag auch dem heutigen Christen zu zeigen, daß nicht trotz des Christusglaubens, sondern gerade in dessen Kraft das Bekenntnis Israels und Jesu von Nazaret „Höre Israel, Jahwe, dein Gott, ist *einer*“ voll in Kraft bleibt.

Mitte und Norm des Christlichen

Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1–3,4. Von Rolf BAUMANN. – 1986, 2. Auflage, XII und 319 Seiten, Leinen 78,— DM, ISBN 3-402-03625-8.

„Von der ‚Hierarchie der Wahrheiten‘ hat das Vaticanum II gesprochen. Um die ‚Mitte des Evangeliums‘, den ‚Kern der christlichen Offenbarung‘, das ‚Christliche am Christentum‘ müht sich die Theologie der christlichen Konfessionen. Auf diese Grundfrage heutigen Glaubens sucht die vorliegende Arbeit eine Antwort zu geben. Sie erhebt aus 1 Korinther 1,1–3,4, einem Text, der die grundsätzliche Auseinandersetzung des Apostels Paulus mit der korinthischen Gemeinde spiegelt, in sorgfältiger Exegese die ‚Mitte und Norm des Christlichen‘, die hier Paulus – gleichsam ‚vor Ort‘ – explizit und implizit zur Sprache und Geltung bringt. Entgegen der verbreiteten Annahme einer gnostischen Bewegung in Korinth werden die dortigen Wirren aus einer theologischen Überbewertung des Charismas der Weisheitsrede erklärt, der gegenüber der Apostel das ‚Wort vom Kreuz‘ als das Zentrum seiner Verkündigung herausstellt, es in seinen Konsequenzen entfaltet und kritisch-werbend vorträgt“ (Prof. Dr. Karl Hermann Schelkle, Tübingen).

„Wer die Studie so gewissenhaft liest, wie sie verfaßt ist, den wird das Wissen um diese Mitte zu einem neuen Gottesbewußtsein führen, das ihn selbst wahrhaft menschlich werden läßt: demütig, selbstkritisch und liebend“ (Geist und Leben).

Verlag Aschendorff
Postfach 11 24 – 4400 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Neutestamentliche Abhandlungen

Aschendorff



Herrenmahl und hellenistischer Kult

Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief. Von Hans-Josef KLAUCK. – 1986, 2., durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag, VIII und 441 Seiten, Leinen 118,— DM, ISBN 3-402-03637-1.

Die noch längst nicht ausdiskutierte Frage nach dem Verhältnis des urchristlichen Herrenmahls zu den religiösen Mählern der Umwelt wird in diesem Buch neu aufgerollt und auf differenziertere Weise als bisher zu beantworten versucht. Ein forschungsgeschichtlicher Durchblick, mit dem die Arbeit einsetzt, trägt wesentlich zur Aufhellung der Problemlage bei. Der zweite, größere Hauptteil entwirft zunächst ein phänomenologisches Raster, mit dessen Hilfe sich das heilige Mahl in seinen vielfältigen Ausprägungen erfassen läßt. Es folgt schwerpunktmäßig eine Darstellung der kultischen Mähler in der griechisch-römischen Welt, im Judentum und in der Gnosis, wobei ein besonderes Augenmerk den Mysterienkulten gilt. Auf diesem Hintergrund entfaltet der dritte Teil die spannungsgeladene Auseinandersetzung um das Herrenmahl zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde. Die einschlägigen Textpartien aus dem ersten Korintherbrief werden exegetisch analysiert, traditionsgeschichtlich eingeordnet und auf ihre religionsgeschichtliche Verflechtung hin abgehört. Das Schlußkapitel bietet eine vergleichende Zusammenschau und eine Interpretation des Befundes. Ein Nachtrag zur 2. Auflage enthält Ergänzungen und Hinweise auf einschlägige Neuerscheinungen.

Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten

Von Hans-Josef KLAUCK. – 1986, 2., durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag, VIII und 427 Seiten, Leinen 118,— DM, ISBN 3-402-03635-5.

Die Allegorieproblematik ist der Gleichnisexegese seit A. Jülicher aufgegeben, ohne daß bislang eine befriedigende Lösung gefunden wäre. Das stellt der forschungsgeschichtliche Teil der Arbeit in aller Schärfe heraus. Eine Untersuchung von Erscheinungsformen des Allegorischen in der Umwelt des NT erbringt u. a. die weithin übersehene, methodisch wichtige Unterscheidung von Allegorie als rhetorisch-poetischer Verfahrensweise und Allegorese als exegetischer Methode. Ein eigener Abschnitt ist literaturwissenschaftlichen Aspekten des Themas gewidmet. Als hilfreich erweist sich die Bildfeldtheorie von H. Weinrich. Die exegetischen Studien zum Gleichnisstoff bei Markus (mit Parallelen) machen deutlich, daß Momente der Allegorie in authentischen Jesusgleichnissen vorhanden sind. Im Überlieferungsprozeß kommt es zu metaphorischen Erweiterungen aus christologischen und paränetischen Interessen. Eigentliche Allegorese, die einem apokalyptischen Deuteschema verpflichtet ist, liegt in der Auslegung der Sämännsparabel vor.

In der 2. Auflage ist ein ausführlicher Nachtrag hinzugekommen, der Ergänzungen und Hinweise auf das Fortschreiten der Diskussion in der Forschung enthält.

Verlag Aschendorff
Postfach 11 24 – 4400 Münster

Neutestamentliche Abhandlungen

Aschendorff



INHALT

Prälat Professor Dr. Balthasar Fischer zur Vollendung des 75. Lebensjahres.

Ernst Haag: Psalm 51	169—198
Balthasar Fischer: Zur interpretatio christiana des Ps 51 in den Enarrationes in psalmos Augustins. Die Frage nach dem Adressaten	199—206
Klaus Reinhardt: Die christologische Auslegung des Psalmes „Misere-re“ im Kommentar des Augustiners Jacobus Pérez von Valencia († 1490)	207—226
Michael Kunzler: Themen- und zielgruppenorientierte Gottesdienste? Eine Anfrage aus der Sicht des christlichen Ostens	227—235
Kleinerer Beitrag:	
Heribert Schützeichel: Inwiefern war die Reformation Calvins eine Bewegung des Hl. Geistes?	236—240
Besprechungen	241—248

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier

Prälat Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbach 17/18, D-5500 Trier

Msgr. Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Dr. Michael Kunzler, Rheinstraße 85, D-6600 Saarbrücken

Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Schriftleiter: Prof. Dr. Ernst Haag, Trier; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Psalm 51

Prälat Professor Dr. Balthasar Fischer zur Vollendung des 75. Lebensjahres

Unter den sieben Bußpsalmen ist, wie A. Weiser in seinem Kommentar betont, Ps 51 der bedeutendste; denn „er zeigt das Wesen echter Buße. Mit unerbittlichem Ernst wird hier die letzte Tiefe der Sünde erkannt und der Weg gewiesen, der zu Vergebung und wahrer Gemeinschaft mit Gott führt. Die rücksichtslose Offenheit, mit welcher der Beter sein Denken und Fühlen vor Gott trägt, gestattet uns wertvollste Einblicke in das Ringen eines Menschen, das zu den Höhen prophetischer Erfahrung empordringt und so Wegbereiter wird für eine Frömmigkeit, die unmittelbar an das Neue Testament heranführt.“¹

Bei aller Anerkennung dieses theologisch wohl berechtigten Urteils über den vierten kirchlichen Bußpsalm kann die alttestamentliche Exegese jedoch nicht darüber hinwegsehen, daß Ps 51 für die Forschung noch eine Reihe schwerwiegender und bisher nicht hinreichend beantworteter Fragen bereithält. Genügt es, zum Beispiel, daß man in Ps 51 lediglich das Wort über den Wiederaufbau Jerusalems und den Opferdienst auf dem Zion (V. 20 f.) als einen Nachtrag bezeichnet, wie dies durchweg bei den Erklärern geschieht, aber den Psalm sonst als eine literarische Einheit betrachtet? Kann man in formgeschichtlicher Hinsicht Ps 51 noch als einen Bußpsalm bezeichnen, wenn das AT, wie man sagt, eine solche Gattung nicht kennt? Wo liegen schließlich traditionsgeschichtlich die Wurzeln für die mit Recht als hochbedeutsam erkannten theologischen Aussagen des Psalmes? Auf alle diese Fragen versucht die vorliegende Untersuchung eine angemessene Antwort zu finden².

¹ A. WEISER, Die Psalmen, Göttingen 1963, 271. Ähnlich urteilt auch H. J. STOEBE, Gott, sei mir Sünder gnädig. Eine Auslegung des 51. Psalmes, Neukirchen 1970.

² Zu Rate gezogen wurden die Kommentare von G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi II*, Bologna 1983; H. J. KRAUS, *Psalmen*, Neukirchen 1978; L. JACQUET, *Les Psaumes II*, Namur 1977; E. BEAUCAMP, *Le Psautier I*, Paris 1976; J. P. M. van der PLOEG, *Psalmen II*, Roermond 1974; M. DAHOOD, *Psalms II*, New York 1968; D. G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, Torino 1965; F. NÖTSCHER, *Die Psalmen*, Würzburg 1953; E. KÖNIG, *Die Psalmen*, Gütersloh 1927; H. GUNKEL, *Psalmen*, Göttingen 1926; R. KITTEL, *Die Psalmen*, Leipzig 1914; E. BRIGGS, *The Book of Psalms*, Edinburgh 1907; B. DUHM, *Die Psalmen*, Freiburg 1899; F. DELITZSCH, *Biblicher Commentar über die Psalmen*, Leipzig 1874.

I. Literarische Gestalt

A. Literarkritische Untersuchung

Die Überschrift in V. 1 f., die über die historische Situation der Entstehung von Ps 51 Aufschluß geben will, gehört offensichtlich nicht mehr zu dem Grundbestand des Textes; denn weder die Vorstellungswelt des Psalmes noch seine Begrifflichkeit lassen sich mit David oder sonst einem Autor der frühen Königszeit verbinden. Der offenbarungsgeschichtliche Ort des Psalmes ist vielmehr, wie die Untersuchung noch zeigen wird, historisch später anzusetzen.

Die Ausführungen über die Sündhaftigkeit des Beters in V. 7 und die ihr zugeordnete weisheitliche Erkenntnis in V. 8 bilden nach E. R. Dalglisch einen von seiner Struktur her eigenständigen Abschnitt. So weist allein schon der Gebrauch der Demonstrativpartikel *hēn* zu Beginn der beiden Verse auf die Tatsache hin, daß in dem vorausgesetzten Gedankengang des Psalmes jetzt ein neuartiger Sachverhalt zur Sprache kommt. Viermal erscheint die Präposition *b'*; in V. 7 ist sie mit '*āwon* und *hēt*', in V. 8 mit *tuḥôt* und *sātūm* verbunden, wobei im ersten Fall die Stellung der beiden Begriffe im Vers, im zweiten Fall dagegen deren chiasmische Anordnung die Hervorhebung durch den Verfasser markiert. Durch die Gegenüberstellung der Person des Beters mit der von ihm erfahrenen Offenbarung Gottes fügt sich der Abschnitt zu einer in sich zwar spannungsvollen, aber inhaltlich doch geschlossenen Aussageeinheit³. Im Ablauf des Psalmes erweist sich dagegen dieser Abschnitt als sekundär, wie Beobachtungen zur Orthographie und zur Semantik ergeben. So ist in V. 7 '*āwon* im Unterschied zu V. 4 und 11 plene geschrieben, und in V. 8 hat das Verbum *ḥapaš* offenbar einen anderen Sinn als in V. 18 und 21, wo es um den Opferkult geht.

Nachdem der Beter in V. 12 Gott um die Neuschöpfung an Herz und Geist und in V. 13 um die durch Gottes heiligen Geist in ihm gesicherte Abwendung eines Sünderschicksals für die Zukunft angefleht hat, überrascht es zu hören, daß er in V. 14 den Wunsch nach Ausrüstung mit einem Geist der Bereitwilligkeit äußert; denn mit der Neuschöpfung an Herz und Geist und der Verleihung von Gottes heiligem Geist hat die in V. 9 begonnene Aussagenreihe über die Begnadigung des Sünders deutlich ihren Höhepunkt und gleichzeitig auch ihren Abschluß erreicht. Inhaltlich wiederholt V. 14 die Aussage über die Freude an Gottes Heilswalten in V. 10 und über die Ausstattung mit einem beständigen Geist in V. 12. Sodann fällt

³ E. R. DALGLISH, Psalm Fifty-One, Leiden 1962.

auf, daß in V. 14 *rûḥ*, wenn man *n'dibā* als Adjektiv ansieht, Femininum ist – im Unterschied zu der maskulinen Verwendung des Begriffes in V. 12. Alle diese Beobachtungen lassen darauf schließen, daß V. 14 erst nachträglich zu den Aussagen über die Neuschöpfung und deren Sicherung für die Zukunft hinzugefügt worden ist.

In V. 16a stellt die Anrede „Gott meines Heils“ (*'elohē tešwāti*) eine Doppelung zu der für den Psalm sonst (vgl. V. 3 und 19) üblichen Anrede „Gott“ (*'elōhīm*) dar. Außerdem stört der Ausdruck das Metrum.

In V. 18a^b unterbricht *w'ettēnā* die Klarheit der chiasmisch aufgebauten Aussage, daß Gott weder Schlacht- noch Brandopfer will¹. Allem Anschein nach ist *w'ettēnā* erst nachträglich zur Auflösung des Widerspruchs hinzugefügt worden, der durch die Anhängung der ebenfalls sekundären Schlüsselaussage entstanden war, daß nämlich Gott in dem wiederaufgebauten Jerusalem durchaus Gefallen an Schlacht- und Brandopfern hat (V. 21).

In V. 19a^a ist die Aussage *zibḥē 'elōhīm rûḥ nišbārā* mit Bezugnahme auf die Bitte um einen bereitwilligen „Geist“ in V. 14 offenbar erst deshalb eingefügt worden, weil man die ursprüngliche Aussage über das „Herz“ in V. 19a^{bb} durch eine entsprechende Bemerkung über den „Geist“ des Beters noch ergänzen wollte. Zu dieser Annahme führt jedenfalls die Beobachtung, daß *rûḥ* hier wie in V. 14 Femininum ist und daß die Wendung *zibḥē 'elōhīm* nur unvollständig die Erwähnung der Schlacht- und Brandopfer in V. 18 zusammenfaßt. Außerdem stößt sich der Gebrauch von *'elōhīm* mit dem in demselben Vers vorkommenden *'elōhīm* in der Anrede.

Die inhaltlich zusammengehörigen Aussagen in V. 20 f. stellen zu dem ursprünglichen Abschluß des Psalmes in V. 18 f. einen Nachtrag dar, der die Ausführungen über die Gott wohlgefällige Frömmigkeit des Beters in V. 19 durch einen Ausblick auf den neuen Opferdienst in dem wiederaufgebauten Jerusalem ergänzt. In V. 21a^c hat dieser Nachtrag seinerseits wieder eine Verdeutlichung des Begriffes *zibḥē šādāq* durch den Zusatz *'ōlāh w' kālil* erfahren.

Zum Grundbestand des Psalmes gehören somit V. 3–6. 9–13. 15. 16a^b. 17. 18a^b. 19a^{bb}. Nachträgliche Erweiterungen zu diesem Grundbestand liegen vor in V. 1. 2. 7. 8. 14. 16a^b. 18a^b. 19a^a. 20. 21. Diese Erweiterungen stammen jedoch offensichtlich nicht alle von einer Hand, wie die nachfolgende Untersuchung noch zeigen wird.

¹ Der den Kausalsatz V. 18 unterbrechende Kohortativ *w'ettēnā* setzt einen konditionalen Vordersatz voraus; vgl. GES.-K. § 108 f. und G, die mit ihrer Wiedergabe *'ei* hebr. *lu'* gelesen hat.

B. Formkritische Untersuchung

1. Struktur und Intention

Ps 51 lautet in seinem Grundbestand:

- 3 Gott, sei mir gnädig nach deiner Huld,
nach deinem reichen Erbarmen tilge meine Vergehen!
- 4 Wasche von mir gründlich ab meine Schuld
und von meiner Sünde reinige mich!
- 5 Denn ich kenne meine Vergehen,
und meine Sünde steht immer vor mir.
- 6 An dir allein habe ich gesündigt,
und, was in deinen Augen böse ist, habe ich getan,
damit du recht behältst in deinem Wort,
rein dastehst in deinem Gericht.
- 9 Entsündige mich mit Ysop, dann werde ich rein;
wasche mich, dann werde ich weißer als Schnee!
- 10 Laß mich Freude und Wonne erfahren,
daß die Gebeine jubeln, die du zerschlagen hast.
- 11 Verbirg dein Angesicht vor meinen Sünden,
und alle meine Missetaten tilge aus!
- 12 Ein reines Herz erschaffe mir, Gott,
und gib mir einen neuen, beständigen Geist!
- 13 Verwirf mich nicht von deinem Angesicht,
und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir!
- 15 Ich will die Frevler deine Wege lehren,
daß sich die Sünder zu dir bekehren.
- 16 Befreie mich von Blutschuld, Gott;
meine Zunge rühme deine Gerechtigkeit.
- 17 Herr, öffne meine Lippen,
damit mein Mund dein Lob verkünde!
- 18 Denn Schlachtopfer begehrst du nicht,
an Brandopfern hast du kein Gefallen.
- 19 Ein zerbrochenes und zerschlagenes Herz (aber)
wirst du, Gott, nicht verachten.

Den Auftakt des Psalmes bilden zwei Stichen mit je zwei chiasmisch angeordneten Imperativsätzen, in denen der Beter sich an Gottes Barmherzigkeit mit der Bitte um Austilgung seiner Sündenschuld wendet (V. 3 f.). Der folgende Sticho greift in einem mit der Konjunktion *kî* eingeleiteten Kausalsatz das Thema Sündenschuld wieder auf, um sie als Objekt einer jetzt als persönlich (*'anî*) gekennzeichneten Einsicht des Beters darzustellen; ein offenbar noch von derselben Konjunktion *kî* abhängiger und mit *waw*-copulativum angeschlossener Nominalsatz, der das Thema Sündenschuld weiterführt, rundet die Begründung ab und gibt ihr das Gewicht einer durch persönliche Einsicht abgestützten und von jetzt an gültigen Feststellung (V. 5). Den Abschluß des Gedankengangs, der in zwei Stichen

mit dem Appell des Beters an Gottes Barmherzigkeit begonnen hat (V. 3 f.), bilden zwei ebenfalls zusammengehörige Stichen (V. 6). Während der erste Sticho in zwei invertierten Verbalsätzen das Schuldbekenntnis des Beters vor dem von ihm angerufenen Gott zum Ausdruck bringt (V. 6a), legt der zweite Sticho in einem mit der Konjunktion *l'mā'an* eingeleiteten Finalsatz die damit verbundene Absicht des Beters dar: nämlich die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes als Richter (V. 6b). Im Mittelpunkt dieser offensichtlich als eine in sich geschlossene Aussageeinheit konzipierten Strophe steht die Feststellung des Beters bezüglich seiner Sündenschuld (V. 5), die syntaktisch als Begründung für den Appell des Beters an Gottes Barmherzigkeit (V. 3 f.) und theologisch als Ausgangspunkt für das abschließende Bekenntnis vor Gott als Richter (V. 6) dient.

Bei der nächsten Aussage greift der Beter in zwei inhaltlich parallel laufenden Stichen mit je zwei jussivisch formulierten Wunschsätzen das am Schluß der Anfangsbitte (V. 4) geäußerte Wort von der Reinigung auf, um die volle Wiederherstellung seiner im Gericht verlorenen Gemeinschaft mit Gott zu erfliehen (V. 9 f.). Das am Ende der beiden Stichen in einem asyndetischen Relativsatz (V. 10) angesprochene Strafgericht Gottes (*dikkîta*) veranlaßt darauf den Beter, in dem folgenden Sticho mit zwei chiasmisch angeordneten Imperativsätzen die Aufhebung des Gerichtszustandes und in Überbietung der Anfangsbitte (V. 3) die vollständige (*kol*) Austilgung seiner Sündenschuld von Gott zu erbitten (V. 11). Diesem Anliegen sind auch die beiden nächsten, inhaltlich zusammengehörigen Stichen gewidmet, die in vier Imperativsätzen von der Neuschöpfung des Beters handeln. Während der erste Sticho direkt die Neuschöpfung des Beters zum Gegenstand hat und hierbei wie noch in dem vorangehenden Sticho die Form des Imperativs beibehält (V. 12), wechselt der zweite Sticho, der von der die Neuschöpfung bestärkenden Verleihung des göttlichen Geistes spricht, wiederum wie in den beiden, den Gedankengang eröffnenden Stichen zu der Form des Jussivs über, der jedoch hier zur Abwechslung in der Funktion eines negierten Imperativs erscheint (V. 13). Wiederum fügen sich fünf Stichen zu einer in sich geschlossenen Aussageeinheit oder Strophe zusammen, die zudem den gleichen Aufbau wie die erste Strophe aufweist. Im Mittelpunkt steht als Kernsatz die Bitte um die endgültige Aufhebung des Gerichtszustandes und die vollständige Austilgung der Sündenschuld des Beters (V. 11); gleichzeitig ist damit der Höhepunkt des Spannungsbogens erreicht, der mit der Bitte um die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft nach dem Gericht beginnt (V. 10 f.) und mit dem Wunsch nach der unverlierbaren Gabe der Neuschöpfung endet (V. 12 f.).

Im Anschluß an die Bitte um Neuschöpfung und Bestätigung in der dadurch geschaffenen Gottesgemeinschaft beginnt der Beter, syntaktisch

klar von dem vorangehenden Aussagezusammenhang abgehoben, mit einer im Kohortativ (*'alammedāh*) eingeleiteten Bereitschaftserklärung, die sich thematisch auf zwei parallel angeordnete und jeweils in einem Wunschsatz gipfelnde Stichen verteilt. So will der Beter in dem ersten Sticho durch die Belehrung über Gottes Wege die Sünder zur Umkehr bewegen (V. 15) und selber Gottes Gerechtigkeit preisen (V. 16). Ihren Höhepunkt erreicht die Bereitschaftserklärung des Beters erst in dem folgenden, wiederum jussivisch formulierten Sticho, wo er sein persönliches Zeugnis – man beachte die sich steigernde Ausdrucksweise „meine Zunge“ (V. 16), „meine Lippen“ und „mein Mund“ (V. 17) – von der Gerechtigkeit Gottes in dessen Heils-offenbarung und der ihm dadurch verliehenen Befähigung zum Lobpreis verankert (V. 17). Abschließend erklärt der Beter in einer mit der Kausalpartikel *ki* eingeleiteten Doppelaussage, warum er die berechnete Zuversicht hegt, daß Gott ihm die Annahme dieses Lobpreises nicht verweigert. Im Unterschied nämlich zu dem herkömmlichen, jedoch zur Zeit nicht von Gott angenommenen Opferkult, wie der Beter in einem chiasmisch aufgebauten Sticho hervorhebt (V. 18), lehnt Gott den Lobpreis des von ihm selbst – bei den Partizipien *nišbār* und *nidkeh* liegt Passivum divinum vor – in Gericht und Heil neugeschaffenen (vgl. *lēb* in V. 12) Menschen nicht mehr ab (V. 19). Beachtung verdient hierbei die dreimalige Negation in den imperfektivisch formulierten Aussagen des Beters. Während die zweimalige Negation in der ersten Aussage (V. 18) der nachhaltigen Abgrenzung dient, hebt die dritte, im Anschluß an den Hinweis auf das Gerichtswalten Gottes gebrauchte Negation (V. 19) in einer Litotes, nämlich durch Untertreibung, die demütige Erwartung des Beters hervor.

Die Makrostruktur⁵ des Psalmes ist demnach durch die Aufteilung der Aussagen in drei gleich lange Strophen zu je fünf Stichen gekennzeichnet. Den Auftakt bildet das Schuldbekenntnis des Beters; ihm folgt die Bitte um die Aufhebung des ihn von Gott trennenden Gerichtszustandes, und den Abschluß bildet die Bereitschaftserklärung des von seiner Schuld befreiten Beters zum Lob der Gerechtigkeit Gottes. Innerhalb dieser Anordnung kommt der mittleren Strophe eine für die ganze Darstellung tragende

⁵ Eine Auseinandersetzung mit der Strukturanalyse von P. AUFFRET, Note sur la structure littéraire de Ps LI, 1–19, VT 26 (1976) 142–147 erübrigt sich, weil er wie die Mehrzahl der Erklärer von der ungesicherten Voraussetzung ausgeht, daß der Text in V. 3–19 literarisch einheitlich ist. Das gilt auch für die Strukturanalyse von J. N. ALETTI – J. TRUBLET, Approche poétique et théologique des Psaumes, Paris 1983, 25–27. L. ALONSO-SCHÖKEL, Trenta Salmi: Poesia e Preghiera, Bologna 1982 vertritt die Ansicht, daß Ps 51 und Ps 50 trotz ihres ursprünglich selbständigen Charakters später aufgrund ihrer thematischen Verwandtschaft im Kult zu einer liturgischen Einheit miteinander verbunden worden sind (241–244). Doch fehlt für diese immerhin mögliche Annahme ein überzeugender Beweis.

Bedeutung zu, insofern die von Gott erbetene Aufhebung des Gerichtszustandes den in der Umkehr des Sünders gesetzten Anfang vollendet und in einer der Heilsoffenbarung Gottes entsprechenden Lebensführung gipfeln läßt.

Die Mikrostruktur der drei Strophen weist ihrerseits den gleichen Dreischritt der Gedankenfolge auf wie die Makrostruktur des ganzen Psalmes; denn jede der drei Strophen ist so aufgebaut, daß sich je zwei syntaktisch, stilistisch und thematisch zusammengehörige Doppelstichen wie ein Rahmen um den mittleren Stichos mit dem für die jeweilige Strophe entscheidenden Kernsatz legen. So enthält der mittlere Stichos der ersten Strophe das Schuldbekenntnis des Beters (V. 5), das ihn bei der Abkehr von seiner Sünde zur Anrufung der Barmherzigkeit Gottes (V. 3 f.) und bei der Hinwendung zu Gott zur Anerkennung von dessen Hoheit als Richter bewegt (V. 6). Die zweite Strophe hat nach Ausweis ihres mittleren Stichos die Aufhebung des Gerichtszustandes bei dem Beter im Blick (V. 11); ihr entspricht die Wiederherstellung der Verbundenheit des Beters mit Gott in der Gemeinschaft seines Volkes (V. 9 f.) und die für immer gesicherte Neuschöpfung seines Menschseins aufgrund des ihm verliehenden Gottesgeistes (V. 12. f.). Auch in der dritten Strophe bietet der mittlere Stichos das bestimmende Thema, insofern er von der Bereitschaft des Beters zum Lobpreis Gottes spricht (V. 17), die sich im Hinblick auf die Sünder in dem sie zur Umkehr bewegenden Glaubenszeugnis des Beters (V. 15 f.), im Hinblick auf Gott aber in einer der zu Beginn angerufenen Huld und Barmherzigkeit Gottes entsprechenden Haltung der Demut (V. 18 f.) ihren Ausdruck verschafft.

Die Intention der Darstellung tritt demnach auf der einen Seite in der Makrostruktur durch den sich zu einem Spannungsbogen fügenden Dreischritt von Sündenbekenntnis, Bitte um Aufhebung des Gerichtszustandes und Bereitschaft zum Lobpreis Gottes hervor, dem auf der anderen Seite in der Mikrostruktur die Aufgliederung der einzelnen Strophen in je zwei Doppelstichen als Rahmen und in dem sie thematisch abstützenden Kernsatz entspricht. Die vorwiegend imperativisch, jussivisch und kohortativ gestalteten Aussagen sowie der Umstand, daß in dem Psalm nur ein einziger Sprecher und dazu noch ausschließlich in direkter und sich gegen Ende noch steigender Anrede an Gott zu Wort kommt, verleihen der Darstellung eine Dynamik, die durch die beiden indikativisch formulierten Doppelstichen zum Abschluß der ersten und der dritten Strophe als ein von Gott ausgehendes und den Beter zutiefst ergreifendes Heilsgeschehen gekennzeichnet ist. Das Ziel der Darstellung ist daher die auf der Umkehr gründende, bekenntnishafte Aneignung einer Heilsoffenbarung Gottes, die den Sünder durch Neuschöpfung an Herz und Geist auf den Weg zur Vollendung führt.

2. Form und Funktion

Im Anschluß an H. Gunkel und J. Begrich betrachten die meisten Erklärer Ps 51 in formgeschichtlicher Hinsicht als einen Bußpsalm und verstehen darunter die Abwandlung einer Einzelklage, in der an die Stelle der Klage ein Sündenbekenntnis getreten ist⁶. Im Bereich des Psalters hat jedoch, wie C. Westermann einschränkend bemerkt, das Bußgebet der alttestamentlichen Spätzeit (Esr 9, 5–15; Neh 1, 5–11; 9, 6–37; Dan 9, 4–19) noch nicht seine volle Ausprägung erhalten; von einer Gattung des Bußpsalmes kann daher nach ihm trotz der herkömmlichen Bezeichnung nicht die Rede sein⁷. Er selbst beschreibt Ps 51 formgeschichtlich als ein Beichtgebet⁸. H. J. Kraus hinwiederum geht all diesen Schwierigkeiten aus dem Weg, indem er Ps 51 kurzerhand zu der – unbestimmten – Formgruppe der Gebetslieder zählt, in denen, wie er sagt, Notschilderung und Bitte dominieren, aber auch schon der Ausblick auf die Stunde der Danksagung gewagt wird⁹. Schaut man jedoch auf die Struktur von Ps 51 und die Intention seiner Aussagen, wie sie bereits im Verlauf dieser Untersuchung erkannt worden sind, dann stellt sich die Frage, ob die erwähnten Erklärungsversuche wirklich der Form von Ps 51 noch gerecht werden. Denn bei all diesen Erklärungsversuchen bleibt nicht nur die Identifizierung der Formelemente von Sündenbekenntnis und Klage, sondern auch deren Kombination zu einem einheitlichen Bußgebet problematisch. Ein Blick auf die Vorgeschichte der zum Vergleich mit Ps 51 herangezogenen Bußgebete und damit auf die Eigenart und Entstehung dieser Gattung erweist sich daher als unerlässlich, wenn man zu einer formgeschichtlich zufriedenstellenden Erklärung von Ps 51 gelangen will.

Als Ausgangspunkt für die Untersuchung dieser Vorgeschichte mag die Beobachtung dienen, daß bei den erwähnten Bußgebeten (Esr 9, 5–15; Neh 1, 5–11; 9, 6–37; Dan 9, 4–19) als Bezeichnung für das Sündenbekenntnis in der Regel das Verbum *jādāb* hitp. erscheint (Esr 10, 1; Neh 1, 6; 9, 2–4; Dan 9, 4)¹⁰. Sowohl die Verwandtschaft dieser Verbform mit *jādāb* hi., das im theologischen Sprachgebrauch des AT ein auf das Handeln Gottes bezogenes Loben zum Ausdruck bringt, wie auch die gerade in den Bußgebeten vorkommende enge Verbindung mit dem Flehen vor Gott (Esr 10, 1; Neh 1, 6; Dan 9, 4) und dem Sichniederwerfen vor seinem Angesicht (Neh 9, 3) lassen darauf schließen, daß hier das mit *jādāb* hitp. bezeichnete

⁶ H. GUNKEL – J. BEGRICH, Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1975, 172–264.

⁷ C. WESTERMANN, Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen 1977, 158 f.

⁸ C. WESTERMANN, Ausgewählte Psalmen, Göttingen 1984, 70–77.

⁹ KRAUS, Psalmen, 540.

¹⁰ Vgl. G. MAYER, Art. *jādāb*, ThWAT III (1982) 455–474; C. WESTERMANN, Art. *jdh*, THAT I (1971) 674–682.

Sündenbekenntnis nicht einfach nur die Aufzählung von Einzelsünden meint, sondern grundsätzlich auch ein mit dem Hinweis auf solche Verfehlungen verbundenes Bekenntnis des Versagens vor der Führung Gottes miteinschließt, dessen Hoheit als Richter uneingeschränkt anerkannt wird (Esr 9, 13–15; Neh 1, 5; 9, 32 f.; Dan 9, 4–7). Ähnlich verhält es sich auch, wenn die Gesetzgebung des Pentateuch im Zusammenhang mit den Vorschriften über die Sündopfer (Lev 5, 1–6), die Aussendung des Sündenbocks (Lev 16, 20–25) und die Wiedererstattung von veruntreutem Gut (Num 5, 5–10) ein ebenfalls mit *jādāh hitp.* bezeichnetes Sündenbekenntnis erwähnt (Lev 5, 5; 16, 21; Num 5, 7). Denn auch in diesem Fall ist mit dem Sündenbekenntnis nach K. Elliger eine Äußerung der Umkehrgesinnung wie in den schon erwähnten Bußgebeten und nicht einfach nur die Selbstanzeige bei einem Priester gemeint¹¹. Diese Deutung von *jādāh hitp.* wird durch einen prophetischen Ausblick im Buch Levitikus bestätigt, wo von der Umkehr Israels nach dem Gericht und dem Bekenntnis seiner Treulosigkeit gegenüber der Führung Gottes ausdrücklich die Rede ist (Lev 26, 40). Aus allen diesen Beobachtungen ergibt sich, daß mit dem offenbar für die priesterliche Tradition eigentümlichen Ausdruck *jādāh hitp.* ein Sündenbekenntnis gemeint ist, das mit einer offen vorgetragenen Bekundung der Umkehrbereitschaft und der Anerkennung von Gottes richterlicher Hoheit formal zu einer eigenen Gebetseinheit verschmolzen ist.

Der Ursprung dieser eigentümlichen Mischung von Sündenbekenntnis und Äußerung der Umkehrbereitschaft liegt allem Anschein nach, wie ein Blick auf die Vorgeschichte der Bußgebete zeigt, im Bereich der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition. Als höchst aufschlußreich für das Verständnis der ganzen Entwicklung, und zwar von ihren ersten Anfängen an, erweist sich hierbei ein Vergleich zweier Abschnitte aus dem Tempelweihgebet des Königs Salomo (1 Kön 8, 33 f. und 46–51). Beide Abschnitte handeln von dem angenommenen Fall einer von Gott zur Bestrafung Israels verfüigten Auslieferung des Volkes an seine Feinde und von der darauf einsetzenden Umkehr zu Jahwe. Während die erste Fassung noch aus-

¹¹ K. ELLIGER, Levitikus, Tübingen 1966, 73. — Möglicherweise liegt hier die Nachwirkung eines alten sakralrechtlichen Aktes vor, den man in der alttestamentlichen Forschung mit Bezug auf den institutionellen Charakter des Sündenbekenntnisses als eine Gerichtsdoxologie, das heißt: als eine ausdrückliche Anerkennung der Hoheit Jahwes als Richter durch den Delinquenten bezeichnet hat. Als das beste Beispiel dafür sieht G. von RAD den im Buch Josua berichteten Lobpreis Achans (Jos 7, 19) vor seiner Hinrichtung an: „Mit der Gerichtsdoxologie erkannte der Schuldige nicht nur die Rechtmäßigkeit der Strafe an; sein Bekenntnis hatte auch eine sehr reale sakralrechtliche Bedeutung, denn mit ihm wurde das gegen ihn laufende Verfahren zum Abschluß gebracht“ (Theologie des Alten Testaments I, München 1958, 355; vgl. auch F. HORST, Die Doxologien im Amosbuch, ZAW 47, 1929, 45–54).

drücklich von Israel, dem Volk Jahwes, spricht und damit die Bezeichnung wählt, die nach dem Untergang des Nordreiches Israel in Jerusalem zur Aufrechterhaltung des gesamtisraelitischen Anspruchs üblich geworden war und daher offenbar eine Umkehr meint, die mit der Rückführung der Bevölkerung des Nordreiches Israel in die Heimat ihren Abschluß finden soll, nimmt die zweite Fassung die Situation Judas nach dem Untergang Jerusalems und der Zerstörung des Tempels in den Blick. Im Unterschied zu der ersten Fassung, die noch die kultische Begehung der Umkehr im Tempel zu Jerusalem ansetzt, verlegt die zweite Fassung diesen Akt, der jetzt nach deuteronomistischer Auffassung mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele zu vollziehen ist, in das Land des Exils und läßt hierbei die Bußgesinnung des Volkes in einem Sündenbekenntnis mit dreimaliger Nennung der von Gott trennenden Verschuldung gipfeln: „Wir haben gesündigt, verkehrt gehandelt und uns schuldig gemacht (V. 47).“ Die erste Fassung ist allem Anschein nach das Produkt der deuteronomischen Reformkreise in Jerusalem, die nach dem Untergang Assurs die Möglichkeit einer Rückkehr für die Bevölkerung des Nordreiches Israel in seine Heimat erblickten und die zu diesem Zweck ihre Darstellung einem wohl damals entwickelten Umkehrbekenntnis anpaßten. Bei der zweiten Fassung hat offensichtlich der Untergang Jerusalems zu einer vertieften Sicht der Verschuldung des Gottesvolkes vor Jahwe geführt und so die Einfügung eines Sündenbekenntnisses in die kultische Begehung der Umkehr nach sich gezogen, in deren Verlauf man jetzt aufgrund der von den Propheten vermittelten Einsicht ausdrücklich von dem Irrweg der Vergangenheit Abstand nahm.

Die Entwicklung dieser von dem kultischen Vollzug der Umkehr bestimmten Gebetsform, die sich hauptsächlich in der von der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition beeinflussten Prophetie verfolgen läßt (Hos 6, 1–6; 14, 2–9; Jer 3, 21–25; 14, 7–9. 17–21; Kgl 3, 40–47), weist deutlich erkennbar drei Schwerpunkte auf. Den ersten Schwerpunkt stellt die durch Gottes Heilsoffenbarung ermöglichte Umkehrbereitschaft der Sünder dar, die im Zusammenhang mit der Absage an die Verfehlungen in der Vergangenheit zu einem Eingeständnis der Schuld und zu der Anerkennung von Jahwes Hoheit als Richter führt (Hos 6, 1–3; 14, 4; Jer 3, 22–25; 14, 7. 20; Kgl 3, 42). Auf die Äußerung dieser Umkehrbereitschaft folgt – ebenfalls noch mit Berufung auf die vorangegangene Heilsoffenbarung Gottes – eine Reihe von Aussagen, die von der Heilung der in dem Strafgericht Gottes erlittenen Wunden und von der Aufhebung der Schuldverhaftung in einer durch die Vergebung der Sünden neu eröffneten Lebensgemeinschaft mit Gott sprechen (Hos 6, 1–3; 14, 3. 5–9; Jer 3, 22; 14, 9. 22). Den dritten Schwerpunkt bilden schließlich die Aussagen über die von Gott auf seine Heilsoffenbarung erwartete Antwort, die auf seiten

des gerechtfertigten Sünders Liebe und Gotteserkenntnis über Schlacht- und Brandopfer stellt und die von der aufrichtigen Bemühung um Recht und Gerechtigkeit geprägt ist (Hos 6, 4–6; 14, 3; Jer 4, 2–4).

Läßt sich bereits in dieser Entwicklungsphase des Bußgebetes, welche die Zeit vor und nach dem Untergang Jerusalems umfaßt, ein jeweils nicht unbeträchtlicher Unterschied in der Darstellung der drei Schwerpunkte erkennen, so gilt diese Beobachtung erst recht für die weitere Entwicklungsphase gegen Ende des Exils und im Umkreis der Wiedereinweihung des Tempels (Jes 58, 1–14; 59, 1–21; 63, 7–64, 11). Denn in dieser Zeit haben sowohl das Sündenbekenntnis (Jes 58, 1–7; 59, 1–14; 63, 10. 17; 64, 4–6) wie auch die Aussagen über die Aufhebung der Sündenschuld (Jes 58, 8–11; 59, 15–20; 63, 15–19; 64, 1–3. 7–11) und nicht zuletzt die Antwort der Erlösten auf Gottes Heil (Jes 58, 12. 14; 59, 21) eine Veränderung erfahren, die sich aus der damaligen Situation, das heißt: aus einer auf den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels gerichteten Heilserwartung ergab.

In der hier nur kurz aufgezeigten Entwicklung des Bußgebets von seinen Anfängen in der deuteronomischen Zeit bis hin zu der Epoche nach dem Exil hat auch Ps 51 formgeschichtlich seinen Ort. Das bedeutet aber, daß der Psalm keine Kombination von Sündenbekenntnis und Einzelklage ist, sondern ein „Umkehrbekenntnis“, zu dem bereits von seinem Ursprung her als Strukturelemente das Eingeständnis der eigenen Verfehlung im Zusammenhang mit der Anerkennung von Jahwes Hoheit als Richter, die Bitte um Aufhebung der von Gott und der Gemeinschaft mit ihm trennenden Schuld und der Ausblick auf die der Heilsoffenbarung Gottes entsprechende Antwort gehören.

II. Theologische Aussage

A. Traditionsgeschichtliche Untersuchung

1. Semantische Analyse

a. Erste Strophe

Bei der ersten Strophe von Ps 51 empfiehlt sich als Ausgangspunkt einer traditionsgeschichtlichen Untersuchung der Kernsatz (V. 5), weil der Beter dort von einer Einsicht in seine Sündenschuld spricht, die ihn sowohl zu seinem Appell an die Huld und das Erbarmen Gottes wie auch zu der Anerkennung dieses Gottes als Richter bewegt. Mit dieser Äußerung erfüllt nämlich der Beter aufs Wort die in der alttestamentlichen Überlieferung

seit Hosea erhobene Forderung nach Gotteserkenntnis¹² und damit nach einem das eigene Leben erhellenden Glauben an Gottes Heilsoffenbarung.

Hatte noch Hosea die Gotteserkenntnis allgemein auf die Führungsgeschichte Jahwes mit Israel bezogen (Hos 2, 10; 4, 1. 6; 5, 4; 13, 4 f.), so hoben in der Folgezeit die Propheten unter dem Eindruck der fortschreitenden Offenbarung Jahwes in Gericht und Heil verschiedene Schwerpunkte in diesem Glaubenswissen hervor. Mit noch deutlich erkennbarem Bezug auf Hosea stellte zunächst die deuteronomische Reform bei ihrer Bemühung um die Reinheit des Jahweglaubens die Einzigkeit und Alleinwirksamkeit Jahwes bei der Führung seiner Auserwählten heraus, um auf diese Weise den Glauben an Jahwes Treue bei der Erfüllung seiner Verheißungen zu fördern (Dtn 4, 35. 39; 7, 9; 8, 5; 9, 3). Ezechiel griff diese Vorstellung für seine Gerichtsbotschaft auf, indem er sie zur Aufrüttelung seiner Zuhörer bewußt in ihr Gegenteil verkehrte und von dem Machterweis Jahwes bei dem Vernichtungsschlag gegen die Feinde in seinem eigenen Volk sprach (Ez 7. 13 f.; 7, 4. 27; 11, 10. 12 u. a.). Auf dem Höhepunkt des Exils verkündete darauf Deuterocesaja in Weiterführung und Vertiefung der deuteronomischen Konzeption die bevorstehende Heilswende nach dem großen Gericht; hierbei betonte er die in Gericht und Heil durchgehaltene Einzigkeit und Alleinwirksamkeit Jahwes als Schöpfer und Erlöser und bezeichnete dies als den Hauptgegenstand der Gotteserkenntnis für das aus dem Untergang gerettete Restvolk von Israel (Jes 41, 23; 43, 10–12; 45, 2–6; 49, 22–26). Im Hinblick auf die Neuordnung des Gottesvolkes nach seiner Rückkehr in die Heimat griff daher gegen Ende des Exils die Schule Ezechiels die Vorstellung ihres Meisters von dem Machterweis Jahwes im Gericht wieder auf und weitete sie im Anschluß an die Heilsverkündigung Deuterocesajas zu einer Frohbotschaft aus, die von der Wiederherstellung Israels durch Jahwe in dem Land der Verheißung sprach. Nach dieser Auffassung der Schule Ezechiels stellte jetzt den neuen Gegenstand der Gotteserkenntnis die Heilstatsache dar, daß Jahwe aus Mitleid mit seinem von Israel unter den Völkern entweihten heiligen Namen und somit aus Treue gegen sein innerstes Wesen beschlossen hatte, seine göttliche Macht in der Wiederherstellung seines Volkes und in dessen Neuschöpfung an Herz und Geist zu offenbaren, damit die von ihm Begnadigten sich voll Ekel von ihrer früheren Sündenschuld abwenden und Jahwes heiligem Namen die gebührende Ehre erweisen (Ez 36, 16–32).

Mit dieser Frohbotschaft der Schule Ezechiels ist aber genau jener Stand der Gotteserkenntnis und damit des Glaubenswissens von Jahwes

¹² Zur Gotteserkenntnis vgl. H. W. WOLFF, „Wissen um Gott“ bei Hosea als Urform von Theologie, *EvTh* 12 (1952/53) 533–554; W. ZIMMERLI, Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel, Zürich 1954.

Heilsoffenbarung erreicht, der den traditionsgeschichtlichen Hintergrund für das Umkehrbekenntnis in Ps 51 bildet. Wenn nämlich dort der Beter zur Begründung seines Flehrufes an Gott in dem Kernsatz der ersten Strophe behauptet, daß er seine Verfehlungen erkennt und daß seine Sünde ihm allezeit wie ein Ankläger¹³ vor Augen steht (V. 5), um von dieser Feststellung zu der Anerkennung Jahwes als Richter überzugehen, dann deckt sich dieser erste Teil des Umkehrbekenntnisses von Ps 51 in allen wesentlichen Aussagen mit der von der Schule Ezechiels verkündeten Frohbotschaft von der Neuordnung ihres Volkes und seines Verhältnisses zu Gott.

So wendet sich der Beter mit dem für das Anliegen des Umkehrbekenntnisses sachlich begründeten (1 Kön 8, 33. 47), als Imperativ jedoch nur in den Psalmen belegten (Ps 4, 2; 6, 3; 25, 16 u.a.) Flehruf „sei mir gnädig“ (*ḥonnēni*) an die Huld Gottes und an die Fülle seines Erbarmens (V. 3). Der Begriff „Huld“ (*ḥāsād*)¹⁴, der ursprünglich im Bereich der Familie beheimatet ist und hier das der Gemeinschaft der Ehegatten sowie der Eltern und Kinder gemäße Verhalten in Güte, Freundlichkeit und Liebe umschreibt, wird, auf Gott übertragen, zum Inbegriff seiner Gnade und der auch die Zeit des Gerichts überdauernden, vergebungsbereiten göttlichen Liebe (Jer 31, 3). Der von dem Singular *rāḥām*¹⁵ in der Bedeutung „Mutterschoß“ gebildete Intensivplural *raḥamīm* bezeichnet im profanen Sprachgebrauch das Gefühl des Erbarmens und ursprünglich wohl auch den Sitz dieses Gefühls, auf jeden Fall aber die „weiche“ Stelle im Wesen des Menschen (Gen 43, 30). Von Gott ausgesagt, und dann meistens durch *ḥāsād* verstärkt, meint *raḥamīm* das im Wesen Gottes begründete und von Ewigkeit her bestehende „Erbarmen“ (Ps 25, 6), dessen Wirksamkeit im Zorngericht Gottes zwar unterbrochen (Jer 16, 5), jedoch in der Verzeihung Gottes als der tragende Grund seiner Heilsoffenbarung an Israel (Hos 2, 21) und dem einzelnen Frommen (Ps 90, 12; 69, 17) voll zur Geltung kommt. Kein Wunder, daß der Appell an die Fülle der *ḥāsād* Gottes (Jes 63, 7) und an die Größe seiner *raḥamīm* (Jes 54, 8) gerade bei der Wiederherstellung Israels nach dem Exil eine wichtige Rolle gespielt hat.

Im Sinn des Umkehrbekenntnisses erfleht der Beter von Gott die Befreiung von seiner Sündenschuld, zu deren Kennzeichnung er die drei

¹³ Zu diesem Bild vgl. Hos 7, 2; Jes 59, 12; Ps 90, 8; 109, 15. Vgl. auch H. BARDTKE, Die hebräische Präposition *naegaed* in den Psalmen, in: Wort, Lied und Gottesspruch (FS J. Ziegler) II, 17–28.

¹⁴ Vgl. H. J. ZOBEL, Art. *ḥaesaed*, ThWAT III, 48–71; H. J. STOEBE, Art. *ḥaesaed*, THAT I, 600–621; P. E. BONNARD, Le Vocabulaire du Miserere, in: La Rencontre de Dieu (FS A. Gelin), Le Puy 1961, 145–156.

¹⁵ Vgl. H. J. STOEBE, Art. *rām*, THAT II (1976) 761–768.

wichtigen Begriffe *pāša'*, *āwon* und *ḥattā't* gebraucht (V. 3 f.)¹⁶. Im nicht-theologischen Sprachgebrauch ist *pāša'* wohl ein Oberbegriff für verschiedene Sach- und Personendelikte (Ex 22, 8; Am 1, 3. 6. 9. 11, 13; 2, 1. 6 u. a.), den man unter Berücksichtigung des in ihm vorausgesetzten Gemeinschaftsdenkens mit „Verbrechen“ wiedergeben kann. Ein theologischer Begriff ist *pāša'* dadurch geworden, daß man die durch ihn bezeichneten Verbrechen als Verstoß gegen Jahwe und die von ihm begründete Rechtsordnung angesehen hat (Mi 3, 8). Die Grundbedeutung des von dem Verbum *āwāh* abgeleiteten Nomens *āwon* ist „Beugung, Krümmung“, die im AT nur in übertragenem Sinn begegnet und die in Entsprechung zu dem dort üblichen Ganzheitsdenken am besten mit „Verkehrtheit“ wiedergegeben wird. Vom Exil an wird *āwon* zum Hauptbegriff für menschliche Schuld vor Gott und das darin beschlossene Verhängnis. Das Nomen *ḥattā't*, das von dem Verbum *ḥatā'* mit der Grundbedeutung „sein Ziel verfehlen“ (Ri 20, 16) abgeleitet ist, hat im theologischen Sprachgebrauch die Disqualifizierung jener menschlichen Verhaltensweisen im Sinn, die als ein Verstoß gegen Jahwe und das von ihm bestimmte Gemeinschaftsverhältnis im Gottesvolk gelten und die daher als „Sünde“ zu bezeichnen sind (2 Sam 12, 13).

Den drei Begriffen zur Kennzeichnung der Sündenschuld des Beters entsprechen die drei Begriffe zur Umschreibung der Aufhebung dieses Makels durch Gott (V. 3 f.)¹⁷. So meint das Verbum *māḥāh* q. zunächst das rein physische Abwaschen eines Fleckens (2 Kön 21, 13) oder einer Schrift (Num 5, 23) und erst im übertragenen Sinn die Auslöschung der Sündenschuld (Jes 43, 25; 44, 22), die zwischen Gott und dem Menschen eine Trennwand aufgerichtet hat (Ps 109, 14). Auch das Verbum *kābas* pi. beschreibt zunächst ganz realistisch das Waschen von Kleidern (Ex 19, 10) und erst metaphorisch die Reinigung von dem Makel des Bösen (Jer 4, 14), was jedoch nur Gott allein möglich ist (Jer 2, 22; Mal 3, 2). Ähnlich verhält es sich auch bei dem Verbum *tāhar* pi., das die Reinigung von Metallen in einem Schmelzprozeß (Mal 3, 3) und des Himmels von Winden (Ijob 37, 21), aber auch die Reinigung des Sünders im Gericht Gottes (Jer 33, 8; Ez 24, 13) bezeichnen kann. Der Umstand, daß alle drei Verben zunächst einen physischen Aspekt, nämlich die Reinigung von einem als Schmutz verstandenen Makel aufweisen und erst metaphorisch die mit der Verzeihung Gottes einhergehende Austilgung der Sündenschuld beschreiben, ist

¹⁶ Vgl. K. KOCH, Art. *āwon*, ThWAT V (1986) 1160–1177; DERS., Art. *ḥatā'*, ThWAT II (1977) 857–870; R. KNIERIM, Art. *paeša'*, THAT II, 488–496; DERS., Art. *ḥt*, THAT I, 541–549.

¹⁷ Vgl. L. ALONSO-SCHÖKEL, Art. *māḥāh*, ThWAT IV (1984) 804–808; G. ANDRÉ, Art. *kābas*, ThWAT IV, 42–45; H. RINGGREN, Art. *tāhar*, ThWAT III, 306–315; F. MAAS, Art. *tbr*, THAT I, 646–652.

semantisch nicht ohne Bedeutung für das Verständnis des Anliegens, das der Beter in Ps 51 ausspricht. Beachtet man nämlich, daß nach der Auffassung des AT die Sünde den Menschen ganzheitlich zu seinem Nachteil verändert und daß daher die Aufhebung seiner Schuld durch Gott auch eine dem Menschen als Ganzheit entsprechende Wirkung erforderlich macht, die ihn nach dem Plan seines Schöpfers wiederherstellt und schließlich vollendet, dann verlangt der Beter in Ps 51 von Gott nichts Geringeres als die totale Umwandlung seiner bisher von Sünde geprägten Existenz. Auf diese Absicht des Beters weist jedenfalls nicht nur die Dreizahl seiner Bitten hin, die noch an entscheidender Stelle durch eine vierte Bitte ergänzt wird (V. 11), sondern auch die Beobachtung, daß er die Aufhebung seiner Schuld ausdrücklich als umfassend (*kol*) versteht (V. 11) und daher auch die Waschung als gründlich (*harbeh*) bezeichnet (V. 4); denn nur so wird der Weg für die Neuschöpfung frei (V. 12). Genau diese Art der Wiederherstellung hat aber die Schule Ezechiels im Blick, wenn sie von dem Selbsterweis Jahwes bei der Heiligung seines Namens und der damit eingeleiteten Neuordnung Israels spricht (Ez 36, 16–23).

Abschließend bekennt der Beter, daß er an Gott allein schuldig geworden sei, weil er, was böse in Gottes Augen ist, getan und zu verantworten habe, und daß er das in aller Offenheit sage, damit Gott in seiner Hoheit als Richter rein und unanfechtbar bleibe (V. 6). Zwei Aussagen verdienen bei diesem Bekenntnis Beachtung: einmal, daß Gott allein als der von der Sündenschuld des Beters Betroffene erscheint, und zum anderen, daß der Beter das Eingeständnis seiner Verfehlungen im Sinne einer Absichtserklärung versteht, die der Anerkennung von Gottes Hoheit als Richter dient. Die erste Aussage hat schon immer durch die Einseitigkeit ihrer Ausdrucksweise Verwunderung erregt und zu der Frage geführt, ob der Beter nicht etwa bei seinem Bekenntnis an die Sünde des Götzendienstes denke oder ob er mit seiner Versündigung an Gott auch die Verfehlungen am Mitmenschen meine – eine Alternative, die schon H. Gunkel als eine Verzerrung des biblischen Textes getadelt hat¹⁸. Die ungewöhnliche Ausdrucksweise des Beters erklärt sich jedoch ohne Schwierigkeit, wenn man das Bekenntnis des Beters auf dem Hintergrund der deuteronomisch-deuteronomistischen Auffassung von der Einzigkeit und Alleinwirksamkeit Jahwes sieht (Dtn 4, 35; Jes 2, 11. 17; 37, 16. 20; 44, 24; 63, 3; Ps 72, 18; 86, 10). Nach dieser Auffassung hat nämlich die Antwort des Gottesvolkes auf die Offenbarung Gottes in Gericht und Heil die ausschließliche Verehrung (1 Sam 7, 3 f.) und Anerkennung (Ps 71, 16; 83, 19) seiner Gottheit zum Ziel. Nicht zuletzt umschließt diese Antwort auch ein sittliches Verhalten, das gut und recht in den Augen Jahwes ist (Dtn 6, 18) und das sich inhaltlich in der Beachtung der alle Lebensbereiche umfassenden Weisung Gottes (Dtn

¹⁸ GUNKEL, Psalmen, 222.

4, 25; 9, 18; 12, 8; 2 Kön 8, 18. 27; 12, 3; 14, 3) seinen Ausdruck verschafft. Auf dem Hintergrund dieser Glaubensauffassung wird deutlich, daß der Beter in Ps 51 bei dem Eingeständnis seiner Sündenschuld nicht an die Alternative Gott oder Mensch, sondern Gott oder Nicht-Gott denkt, wie es dem Jahweglauben entspricht, und daß ihm an der Herausstellung dieser Tatsache gelegen ist.

Der Umstand jedoch, daß der Beter das Eingeständnis seiner Sündenschuld mit der Anerkennung von Gottes Gerichtsurteil verbindet, und zwar im Sinn einer auf die Zukunft gerichteten Absichtserklärung, läßt darauf schließen, daß er den Selbsterweis Jahwes in Gericht und Heil als die alles bestimmende Norm seines Verhaltens nicht nur im Hinblick auf seine Verfehlungen in der Vergangenheit, sondern auch für die von ihm erbetene Wiederherstellung durch Gottes Huld und Erbarmen und für die Neuordnung seines Gottesverhältnisses ansieht¹⁹. Genau diese Konzentration auf den Selbsterweis Jahwes in Gericht und Heil hat aber auch die Schule Ezechiels bestimmt, als sie die Wiederherstellung des Gottesvolkes nach dem Gericht als den Ausdruck einer Offenbarung Jahwes bezeichnet hat, die nicht in falsch verstandener Rücksicht auf den Menschen, sondern einzig und allein um der Heiligkeit Gottes selbst willen erfolgt, weil darin die absolute Garantie auch für das Wohl des Gottesvolkes beschlossen liegt (Ez. 36, 22 f.).

b. Zweite Strophe

Auch bei der zweiten Strophe empfiehlt sich als Ausgangspunkt für die traditionsgeschichtliche Untersuchung der Kernsatz, weil dort die für den ganzen Gedankengang der Strophe bezeichnende Bitte steht, Gott möge sein Angesicht vor den Sünden des Beters verbergen und die ihn belastenden Missetaten in ihrer Gesamtheit austilgen (V. 11). Meint das erste Bild von dem Verbergen des Angesichtes Gottes vor den Sünden des Beters, daß Gott die Verfehlungen dieses Menschen nicht mehr wahrhaben und ihm deshalb auch nicht mehr als Richter begegnen will²⁰, so nennt das nächste Bild von der Austilgung der gesamten Sündenschuld den Grund für diese Wandlung im Gottesverhältnis des Beters. Nach Deuterojesaja bedeutet nämlich die Austilgung der Sündenschuld, daß Jahwe um seinetwillen Israel die Vergebung schenkt (Jes 43, 25) und damit die Voraussetzung für die Umkehr der Sünder zu ihrem Erlöser schafft (Jes 44, 22). Der Kernsatz der zweiten Strophe hat demnach ein Erlösungsgeschehen im Blick, das negativ

¹⁹ Vgl. E. BEAUCAMP, *Justice divine et Pardon* (Ps LI, 6), in: FS A. Gelin, 129—144. Zur Diskussion der Syntax von V. 6 vgl. auch RAVASI, *Il Libro dei Salmi* II, 43—45.

²⁰ Vgl. J. REINDL, *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testamentes*, Leipzig 1970, 93.

die Aufhebung der noch andauernden Gerichtsverfallenheit des Beters und positiv seine Aufnahme in die Heilsgemeinschaft mit Jahwe zum Gegenstand hat. Nimmt man noch die Beobachtung hinzu, daß diese beiden Aspekte des von dem Beter angesprochenen Erlösungsgeschehens auf der einen Seite als eine Reinigung von all seinen Sünden und auf der anderen Seite als eine Neuschöpfung an Herz und Geist erscheinen, dann führt auch hier traditionsgeschichtlich der Weg wie schon bei der ersten Strophe auf die von der Schule Ezechiels entworfene Wiederherstellung Israels nach dem Exil (Ez 36, 24–28). Die folgende Untersuchung wird dafür den Einzelnachweis erbringen.

Die einleitende Bitte um Entsündigung mit Ysop (V. 9a) erinnert an die im mosaischen Gesetz vorgeschriebenen Rituale zur Reinigung der vom Aussatz Befallenen und Geheilten (Lev 14, 1–57) sowie der durch eine Berührung mit Toten unrein Gewordenen und Befleckten (Num 19, 1–22); denn die beiden Rituale handeln sowohl von dem Gebrauch des Ysop (Lev 14, 4. 6. 49. 51 f.; Num 19, 6. 18) wie auch von dem Vorgang der Entsündigung (Lev 14, 49. 52; Num 19, 19) unter ausdrücklicher Hervorhebung der dadurch erlangten Reinheit (Lev 14, 8 f. 20. 53; Num 19, 12. 19). Das auffällige Zusammentreffen der für den Wunsch des Beters grundlegenden drei Begriffe in den erwähnten Gesetzesvorschriften führt zu der Vermutung, daß in Ps 51 die Bezugnahme auf die beiden Reinigungsrituale mit Absicht erfolgt ist. Allem Anschein nach hat der Beter bei der Anspielung auf die beiden Reinigungsrituale – in seiner an Gott und nicht an einen Priester gerichteten Bitte – die Aufhebung eines Gerichtszustandes und der damit verbundenen Straffolgen im Blick, die ihm bisher den Zutritt zur Heilsgemeinschaft mit Gott verwehrt und ihn statt dessen der Macht des Todes ausgeliefert haben. Diesen Gedanken verfolgt auch die weitere Bitte, daß Gott den Beter waschen und weißer machen möge als Schnee (V. 9b). Das Bild, das der Beter hier für die Reinigung durch Gott gebraucht, begegnet auch in einer prophetischen Bußpredigt aus der Zeit nach dem Exil (Jes 1, 18). Unter Berufung auf die Vergebungsbereitschaft Jahwes kündigt dort der Prediger die Aufhebung des Gerichtszustandes an, der das von Jahwe abgefallene Israel krank gemacht und bis an den Rand der Vernichtung gebracht hat (Jes 1, 2–9). Mit der gleichen Thematik beschäftigt sich auch noch die dritte Bitte des Beters, daß Gott ihm das Erlebnis der Wonne und Freude schenken möge (V. 10a). Nachdem die deuteronomische Gesetzgebung die überschwengliche Freude des Gottesvolkes als ein Hauptmerkmal bei der Feier seiner Feste betont hatte (Dtn 16, 11. 14; 26, 11), konnte später die Heilsprophetie – wohl in Anlehnung an diese kultische Praxis – die Reaktion der Erlösten auf die Rettung durch Jahwe mit dem Begriffspaar „Wonne“ (*šāsôn*) und „Freude“ (*šimhā*) anschaulich beschreiben (Jes 35, 10; 51, 3. 11; Jer 31, 13; Sach 8, 19). An eine solche

Reaktion auf das Heilswalten Gottes, mit dem er die aus ihrer Gerichtsverfallenheit Befreiten wieder aufrichtet und tröstet, hat offenbar auch der Beter in Ps 51 gedacht. Der Umstand jedoch, daß er in seiner Bitte als Subjekt der Festfreude die im Gericht Gottes zermalmten Gebeine nennt (V. 10b), weist in diesem Zusammenhang noch einmal auf die Macht des Todes hin, die ihn bedroht hat.

Bei der Suche nach dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund dieser Ausführungen geht man am besten von der Beobachtung aus, daß die von dem Beter in drei Bitten erflachte Aufhebung des Gerichtszustandes im Kontext der Strophe ein vorbereitender Akt für die als den Höhepunkt des ganzen Erlösungsgeschehens gewährte Neuschöpfung durch Gott ist (V. 12 f.). In diesem Fall aber stößt man auf die von der Schule Ezechiels überlieferte Ankündigung Gottes, daß er bei der Wiederherstellung Israels nach dem Exil die von der sündigen Vergangenheit des Volkes her noch verbliebene Unreinheit beseitigt. Gott wird, wie es in der bildhaften Darstellung des prophetischen Textes heißt, über das aus der Verbannung heimgekehrte Volk reines Wasser ausgießen und es von all seiner Unreinheit, besonders aber von dem Makel des Götzendienstes, reinigen (Ez 36, 25). Sachlich meint hier die Unreinheit des Sünders die innere und äußere Zerrüttung des Menschen, der durch seine Sünde nicht nur die Heilsgemeinschaft mit Gott verliert, sondern darüber hinaus auch noch ein Opfer der Fluchwelt des Bösen wird.

Im Anschluß an den Kernsatz der zweiten Strophe (V. 11), der von der Aufhebung des Gerichtszustandes für den Sünder zu der Neubegründung eines für ihn heilvollen Gottesverhältnisses überleitet, eröffnet der Beter die zweigliedrige Abschlußbitte mit dem Wunsch, daß Gott ihm ein reines Herz erschaffen und seinen Geist durch eine innere Erneuerung festigen möge (V. 12), „Herz“ (*leb*) und „Geist“ (*ruah*) sind nach alttestamentlicher Auffassung zwei einander ergänzende Bezeichnungen für die Wesensmitte des Menschen oder auch für den Sitz seines Erkenntnis- und Strebevermögens. Für die so mit Herz und Geist umschriebene Wesensmitte seines Menschseins erflacht der Beter eine durch Gottes Heilsoffenbarung bewirkte, ganzheitliche Umwandlung, die im Hinblick auf die Verben „schaffen“ (*bārā'*) und „erneuern“ (*ḥadaš pi.*) als eine wirkliche Neuschöpfung zu verstehen ist. Der im AT schwerpunktmäßig bei Deuteronesaja und in der Priesterschrift verwendete Begriff *bārā'*²¹, der immer nur mit Jahwe als

²¹ Vgl. A. ANGERSTORFER, Der Schöpfergott des Alten Testaments. Herkunft und Bedeutung des hebräischen Terminus *bārā'* „schaffen“, Frankfurt 1979. Zur Anwendung des Begriffes und seiner Bedeutung in Ps 51 vgl. H. GROSS, Theologische Eigenart der Psalmen und ihre Bedeutung für die Offenbarung des Alten Testaments. Dargestellt am Ps 51, Bibel und Leben 8 (1967) 248–256.

Subjekt und nie in Verbindung mit einem anderen Gott oder einem Menschen gebraucht wird und der stets ohne eine Präposition und den Akkusativ des Stoffes erscheint, bezeichnet den durch keine vorgegebene Größe bestimmten, einzig und allein in Gott selbst begründeten Einsatz seiner Macht als Schöpfer und Erlöser. Als das Ergebnis einer von dieser Macht Gottes ausgehenden Neuschöpfung erlebt der Beter in Ps 51 für sich ein reines Herz und einen beständigen Geist. Während nach dem Selbstzeugnis von Ps 51 die Reinheit des Herzens das Werk der von Gottes Huld und Erbarmen gewährten Verzeihung (V. 4) und der von ihm als Erlöser ausgehenden Entsündigung (V. 9) ist und somit inhaltlich eine der Heilsoffenbarung Gottes zugewandte und ihr entsprechende Offenheit des Menschen umschreibt, meint die Beständigkeit des Geistes eine innere Festigkeit des Menschen, die sich nach der Auffassung des Jahweglaubens im Vertrauen auf Gott (Ps 112, 7) und in der Treue zu seiner Weisung (Ps 78, 37) bewährt, ohne hierbei den Lobpreis auf die Erlösermacht Gottes (Ps 57, 8; 108, 2) zu vergessen.

Der Beter schließt die Bitte um Neuschöpfung mit dem Wunsch, daß Gott ihn nicht von seinem Angesicht verwerfen und seinen heiligen Geist nicht von ihm wegnehmen möge (V. 13). Die Ausdrucksweise „verwerfen, fortschleudern“ (*šalak hi.*) mit Jahwe als Subjekt, die ursprünglich wohl auf eine aus dem vorisraelitischen Jerusalem stammende und von dem gewalt-samen Sturz eines Herrschers vom Gottesberg handelnde Vorstellung (Ez 28, 17; Ps 82, 7; Kgl 2, 1) zurückgeht, dient in der deuteronomisch-deuteronomistischen Geschichtsdarstellung dazu, die Wegführung Israels aus dem Land seiner Väter als einen von Gott verfügtten Gerichtsvorgang (Dtn 29, 27; 2 Kön 13, 23; 17, 20; 24, 20; Jer 7, 15) zu umschreiben. Der Beter von Ps 51 versteht jedoch die Verwerfung als Entfernung von Gottes Angesicht, dessen Zuwendung er in der Vergebung seiner Sündenschuld erfahren hat, und als Verlust der in der Neuschöpfung vermittelten Heilsgemeinschaft mit Jahwe, seinem Erlöser. Die mit dem Abstraktum *qôdeš* gebildete Redeweise von Jahwes „heiligem Geist“ findet sich innerhalb des AT nur noch in einer bei Tritojesaja überlieferten Klage des Volkes, das sich ähnlich wie der Beter von Ps 51 an den Reichtum der Huld und des Erbarmens Gottes wendet (Jes 63, 7–64, 11). Im Unterschied zu der älteren Geschichtsdarstellung Israels, wo die Mitteilung des Gottesgeistes zu der Ausstattung des Retters im Jahwekrieg gehört (Ri 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25), ist in der bei Tritojesaja überlieferten Klage des Volkes die Gabe von Jahwes heiligem Geist (Jes 63, 11) auf die gesamte Führungsgeschichte Jahwes mit Israel bezogen (Jes 63, 14), die dadurch von Anfang an als das Werk der Schöpfer- und Erlösermacht Jahwes erscheint (Jes 63, 16). Auf diesem Hintergrund aber wird deutlich, daß der Beter in Ps 51 bei der Anspielung auf Gottes heiligen Geist die Sicherung seiner Zukunft im Sinn

hat; er wünscht, daß Gott ihm die in der Neuschöpfung geschenkte Heilsgemeinschaft mit ihm auch weiterhin erhalten und unter der Führung seines heiligen Geistes entfalten möge.

Traditionsgeschichtlich gründet die zweiteilige Abschlußbitte des Beters, wie man ohne Schwierigkeit erkennt, auf der von der Schule Ezechiels überlieferten Lehre von der Neuschöpfung Israels an Herz und Geist (Ez 36, 26–28). Sachlich ist mit dieser Neuschöpfung die Verleihung einer neuen geistigen Gesamtverfassung durch Gott gemeint, die im Gegensatz zu der von Israel selbst verschuldeten und zum Tode führenden (vgl. 1 Sam 25, 37), steinernen Verstocktheit seines Herzens in der Vergangenheit steht. Das Ziel der Neuschöpfung an Herz und Geist ist daher die innere Wiederherstellung Israels nach dem Exil und – damit verbunden – die Sicherung der ihm eröffneten Heilsgemeinschaft mit seinem Gott auch für die Zukunft.

c. Dritte Strophe

Auch bei der dritten Strophe empfiehlt sich als Ausgangspunkt für die traditionsgeschichtliche Untersuchung der Kernsatz wegen des programatischen Charakters seiner Aussagen. Hier äußert nämlich der Beter im Zusammenhang mit der Bekundung seiner Bereitschaft zum Zeugnis für Gott die Bitte, er möge ihm die Lippen auftun, damit sein Mund den Lobpreis Gottes verkünde (V. 17). Beachtet man, daß der „Lobpreis“ (*tehil-lā*) Gottes im AT weniger den Vorgang als vielmehr den Grund und Gegenstand der Rühmung Gottes meint²², nämlich die Herrlichkeit Jahwes bei seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung (Ps 35, 28; 79, 13; 102, 22), dann versteht man, daß Israel bei der Heimführung aus dem Exil (Jes 52, 8. 12; 43, 21; 48, 9) und dem Wiederaufbau Jerusalems (Jes 60, 18; 61, 11; 62, 7) in besonderer Weise Gott den ihm gebührenden Lobpreis abgestattet hat. Nun hatte sich schon im Exil Deuterocesaja mit der „Ankündigung“ (*nāgad hi.*) dieses Heilsgeschehens an die verbannten Judäer gewandt (Jes 52, 9. 12; 44, 8; 45, 21), um die in ihrem Glauben an Gott blind Gewordenen ihrer Stumpfheit zu entreißen und in ihrer Bereitschaft zum Zeugnis für Jahwe zu bestärken (Jes 43, 8–13). So kam es, daß man nach dem Exil die Erfüllung dieser Heilsankündigung mit der ihr gemäßen Antwort bedachte, nämlich mit der „Verkündigung“ (*nāgad hi.*) von Jahwes Herrlichkeit als Erlöser bei der Führung seines Volkes (Jes 48, 20). Ähnlich verhält es sich auch in Ps 51 mit dem Lobpreis des Beters auf die von ihm erfahrene Rechtfertigung durch Gott (vgl. V. 16). Bei einem Vergleich der beiden

²² Vgl. K. ELLIGER, Deuterocesaja, Neukirchen 1978, 237 f.; H. RINGGREN, Art. *hālāl*, ThWAT II, 433–441.

Darstellungsweisen ergibt sich allerdings ein nicht unbeträchtlicher, doch höchst bezeichnender Unterschied. Es ist die Tatsache, daß der Beter bei seiner Antwort auf die Neuschöpfung an Herz und Geist zuerst Gott um die Ermächtigung zu seinem Lobpreis bittet (V. 17) und dabei eine Glaubenshaltung erkennen läßt, die sich auf der einen Seite in der Bereitschaft zum Zeugnis für die Heilsoffenbarung Gottes (V. 15 f.) und auf der anderen Seite in dem Bekenntnis einer tiefen Zerknirschtheit (V. 18 f.) Ausdruck verschafft. Genau in diesem Punkt aber stimmt der Lobpreis des Beters in Ps 51 mit der Antwort der Erlösten überein, wie sie die Schule Ezechiels in ihrem Entwurf von der Wiederherstellung Israels dargestellt hat (Ez 36, 31 f.). Die folgenden Ausführungen werden diese Behauptung belegen.

Wie schon angedeutet, erklärt sich der Beter zu Beginn der dritten Strophe bereit, die Sünder Gottes Wege zu lehren, damit sie zur Umkehr finden (V. 15). Die Vorstellung von Gottes Wegen spielt eine wichtige Rolle in der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition und in der von ihr beeinflussten Prophetie²³. Denn hier hat sich aufgrund der Erkenntnis, daß die Geschichte Israels von dem Auszug aus Ägypten bis hin zu der Landnahme in Kanaan ein Ausdruck der Offenbarung Jahwes von grundlegender Bedeutung gewesen ist, die Vorstellung von einem heilsgeschichtlichen Weg Gottes entwickelt, zu dessen Eigenart sowohl das Moment der machtvollen Führung durch Gott wie auch das der Bewahrung im rechten Gottesverhältnis durch das Gesetz gehört (Jos 24, 14; Jer. 5, 4 f. u. a.). Im Exil hat dann durch den Glauben an die Erlösermacht Gottes die Vorstellung von Jahwes Weg in der Geschichte eine neue Ausprägung erfahren, insofern jetzt die Heilsoffenbarung Gottes als die Verwirklichung und das Angebot eines Weges erschien, der, vorausgesetzt, daß man die Möglichkeit der Umkehr ergriff, den Zugang zu der Gemeinschaft des wiederhergestellten Israel (Jes 55, 6–9) bot. Diesen Weg will der Beter von Ps 51 nach dem Vorbild der deuteronomisch-deuteronomistischen Mosegestalt (Dtn 4, 1. 5. 10. 14; 6, 1; 11, 19; 31, 19. 22) und dem an ihr ausgerichteten Beispiel der Priesterschaft (Esr 7, 10; Mal 2, 7) die Sünder lehren und so durch den Einsatz seiner eigenen Glaubenserfahrung zur Umkehr bewegen.

Bei seiner Bitte um Befreiung von Blutschuld (V. 16a) hat der Beter schwerlich die Aufhebung einer bestimmten Sündenschuld im Blick; die Äußerung eines solchen Verlangens wäre zudem nicht nur eine unnötige Wiederholung der schon vorher an Gott gerichteten Bitte um Austilgung seiner „ganzen“ (*kol*) Sündenschuld (V. 11), sie stünde auch im Widerspruch zu der Gewohnheit des Beters, in Ps 51 immer nur von der je

²³ Vgl. K. KOCH, Art. *daeraek*, ThWAT II, 288–312; E. HAAG, Der Weg zum Baum des Lebens. Ein Paradiesmotiv im Buch Jesaja, in: Kündler des Wortes (FS J. Schreiner), Würzburg 1982, 35–52.

„eigenen“ Missetat (V. 3 f. 6. 11) zu sprechen. Zum richtigen Verständnis der in der alttestamentlichen Forschung umstrittenen²⁴ Äußerung des Beters ist vielmehr zu beachten, daß im priesterlichen Sprachgebrauch „Blutschuld“ (*dāḥim*) oft die Bezeichnung für eine allgemeine, schwere und umfassende Sündenschuld ist und daß die Feststellung einer solchen Verfehlung gleichzeitig die Verkündigung des Todesurteils bedeutet²⁵. Setzt man voraus, daß der Beter in Ps 51 – entsprechend seiner Vorliebe für die priesterliche Vorstellungswelt – den Begriff „Blutschuld“ (*dāḥim*) in dem dargelegten, allgemeinen Sinn verwendet, dann hat er bei seiner Bitte nicht mehr eine bestimmte Gewalttat im Blick, sondern das als Folge seiner schweren Sündenschuld verstandene Ausgeliefertsein an den Tod²⁶. Von diesem Strafzustand der Bundbrüchigen, die statt des Lebens den Tod gewählt haben (Dtn 30, 15–20), erfleht der Beter von Gott die „Befreiung“ (*ḥaššilēni*), die von des Wortes Grundbedeutung her ein „Herausreißen“ aus einer schweren Gefahr oder Notlage meint. Zu dem mit dieser Vorstellung angesprochenen Horizont der Retterthematik gehört auch der von dem Beter als Antwort auf die „Befreiung“ gedachte Jubel auf Gottes Gerechtigkeit (V. 16b). Denn der Begriff „Gerechtigkeit“ (*ṣādāq/ṣedāqā*), der schon in ältester Zeit als Bezeichnung für den Erweis der Rettermacht Jahwes erscheint (Ri 5, 11), begegnet seit dem Exil – vor allem bei Deutero- und Tritojesaja (Jes 41, 10 f.; 48, 18; 51, 5–8; 59, 16 f.) – im Zusammenhang mit der Ankündigung von Jahwes Heilsoffenbarung und dient hierbei als Umschreibung für die Wiederherstellung und Erlösung Israels nach dem Exil²⁷.

Wenn daher der Beter in Ps 51 seine Bereitschaft, die Sünder durch Belehrung auf den Weg der Umkehr zu führen, mit dem Lobpreis auf Gottes Rettermacht verbindet, die ihn von der Auslieferung an die Macht des Todes bewahrt hat, dann greift er mit dieser Äußerung, wie schon gesagt worden ist, einen Gedanken aus dem Entwurf der Schule Ezechiels von der Wiederherstellung Israels auf. Dort ist nämlich im Anschluß an die Frohbotschaft von der Neuschöpfung Israels die Rede von einer Reaktion der Erlösten, die sich an ihr verkehrtes Verhalten und ihre bösen Taten mit Ekel und Abscheu erinnern und sich so ausdrücklich von ihrer Vergangenheit distanzieren (Ez 36, 31). Traditionsgeschichtlich steht diese Reaktion der Erlösten im Hintergrund der Bereitschaftserklärung des Beters in Ps 51; nur hat der Beter diese Reaktion bei der Aufnahme in sein Umkehr-

²⁴ Vgl. die Besprechung der verschiedenen Lösungsversuche bei DALGLISH, Psalm Fifty-One, 173–180.

²⁵ Vgl. B. KEDAR-KOPFSTEIN, Art. *dam*, ThWAT II, 248–266.

²⁶ So WESTERMANN, Ausgewählte Psalmen, 76, der zum Vergleich auf Ps 31, 10 verweist.

²⁷ Vgl. F. CRÜSEMAN, Jahwes Gerechtigkeit (*ṣedāqā/ṣādāq*) im Alten Testament, EvTh 36 (1976) 427–450; F. V. REITERER, Gerechtigkeit als Heil, Graz 1976.

bekenntnis ins Positive gewendet und daraus ein Zeugnis für die Belehrung der Sünder und ihre Hinführung zur Umkehr gemacht.

In Ps 51 begründet der Beter sodann seine Bitte um die Ermächtigung zu dem Lobpreis auf Gottes Gerechtigkeit mit der Feststellung, daß Jahwe kein Gefallen an Schlacht- und Brandopfern hat, sondern lieber das Opfer eines zerschlagenen und zerbrochenen Herzens annimmt (V. 18 f.). Hatte die mit der gleichen Ausdrucksweise „Gefallen haben“ (*hāpaš*) und „annehmen“ (*rāšāh*) argumentierende Opferkritik²⁸ der Propheten vor dem Exil die Gerichtsverfallenheit ihres Volkes im Blick gehabt und im Zusammenhang damit die Unmöglichkeit betont, durch eigene Leistung noch die verlorene Heilsgemeinschaft mit Gott zu erhalten (Am 5, 21–24; Hos 8, 13; Jes 1, 11; Jer 6, 20), so hat in der Zeit nach dem Exil der Rückgriff auf diese Opferkritik (Mal 1, 10. 13; 2, 13) die Absicht verfolgt, die Gottwohlgefälligkeit einer Glaubenshaltung zu beschreiben, die von Gehorsam und Demut (Mi 6, 6–8) geprägt war. Bevor Gott jedoch dieser Glaubenshaltung durch die Neuschöpfung an Herz und Geist die ihr entsprechende Mitte verlieh, mußte er zuerst noch im Gericht (Ez 6, 9; Jes 61, 1; Ps 34, 19) die Auflehnung des stolzen Menschenherzens „zerbrechen“ (*šābar*) und so die Voraussetzung für die Annahme seiner Heilsgaben schaffen (Ez 6, 9; Jes 61, 1; Ps 34, 19). Auf diese Vorstellung nimmt auch der Beter in Ps 51 Bezug, jedoch mit dem Unterschied, daß er das zum Objekt einer Gerichtsoffenbarung Gottes gewordene „zerbrochene“ (*šābar ni.*) Herz noch mit dem weiteren Attribut „zerschlagen“ (*dakāh ni.*) versieht und so mit seiner eigenen Gerichtserfahrung (vgl. V. 10) verbindet.

Auch mit diesem Bekenntnis greift der Beter in Ps 51 traditionsge-schichtlich auf die Reaktion der Erlösten zurück, wie sie die Schule Ezechiels in ihrem Entwurf von der Wiederherstellung Israels für die Zeit nach dem Exil anschaulich schildert: daß man sich nämlich bei der Erinnerung an die Vergangenheit voller Zerknirschung und Reue zu seiner Schande bekennt (Ez 36, 32). In Ps 51 hat der Beter jedoch auch diese Reaktion bei der Übernahme in sein Umkehrbekenntnis ins Positive gewendet und daraus eine Äußerung der Selbsthingabe an Gottes Führung gemacht, die den alttestamentlichen Opfergedanken vollendet.

2. Theologische Synthese

Nach Ausweis der semantischen Analyse gründet das Umkehrbekenntnis des Beters von Ps 51 traditionsge-schichtlich ganz auf dem Programm

²⁸ Zum Problem vgl. E. HAAG, Opfer und Hingabe im Alten Testament, in: Freude am Gottesdienst (FS J. Plöger), Stuttgart 1983, 333–346 (Lit.). Vgl. auch R. J. THOMPSON, Penitence and Sacrifice in Early Israel outside the Levitical Law, Leiden 1963.

der Restitution Israels, das die Schule Ezechiels wohl noch vor der ersten Rückwanderung der Verbannten aus Babel für die Wiederherstellung Israels im Land seiner Väter entworfen hat (Ez 36, 16–32)²⁹. Aus diesem Programm hat das Umkehrbekenntnis des Beters von Ps 51 drei Schwerpunkte herausgegriffen.

An erster Stelle ist die für das ganze Programm wichtige Tatsache zu nennen, daß der Grund für die Wiederherstellung Israels nach dem Exil nicht in irgendeinem geschöpflichen Vorzug des Volkes, sondern einzig und allein in der Heiligkeit seines Gottes Jahwe beschlossen liegt (Ez 36, 16–23). Diese Begründung reicht, wie W. Eichrodt treffend bemerkt, „dem an sich selbst irregewordenen Volk der Verbannung eine Grundlage neuer Hoffnung dar, die sich gegenüber der Tiefe seiner Verzweiflung und der Ratlosigkeit seiner Vorstellung von Gottes Handeln als unerschütterliche Bürgschaft für eine geschichtliche Existenz im Chaos der Völkergeschichte erweist. Denn wenn überhaupt für Israel noch Hoffnung vorhanden ist, dann kann sie nur auf der Gewißheit beruhen, daß Gottes Treue gegen sein innerstes Wesen (und nichts anderes meint im Grunde die Heiligung seines Namens) zur Heiligung und Erneuerung des verworfenen Volkes führen muß. Mit unbedingter Konsequenz ist damit alle Heilsversicht auf eine außermenschliche Grundlage gestellt: Nur deshalb, weil es Gottes Ehre verlangt, daß er seinen Namen vor aller Welt heiligt, d. h. weil sein Offenbarungswille nicht vor dem menschlichen Widerstand kapitulieren und sich dadurch als ohnmächtig erweisen kann, sondern in seiner anbetungswürdigen Heiligkeit erkannt und geehrt werden muß, steht seine Verheißung außerhalb aller menschlichen Fragwürdigkeit. Es geht nicht um das Ansehen Israels, sondern um die Rechtfertigung des Offenbarungsanspruchs des Weltgottes.“³⁰ Diese neue Überzeugung spricht der Beter in Ps 51 mit dem Appell an die Huld Gottes und an die Fülle seines Erbarmens aus, von der er nach vollzogener Umkehr die Neuordnung seines Gottesverhältnisses erwartet.

²⁹ Zur Existenz und theologischen Charakterisierung der „Schule Ezechiels“, vor allem in bezug auf den Text Ez 36, 16–32, vgl. F. L. HOSSFELD, Untersuchungen zur Komposition und Theologie des Ezechielbuches, Würzburg 1977, 287–340; D. BALTZER, Literarkritische und literarhistorische Anmerkungen zur Heilsprophetie im Ezechielbuch, in: Ezechiel and his Book (Hrsg. J. Lust), Löwen 1986, 166–181. Zur traditionsgeschichtlichen Verbindung von Ps 51 mit der Wiederherstellung Israels nach dem Exil vgl. auch A. CAQUOT, Purification et Expiation selon le Psaume LI, RHR 169 (1966) 133–154. Auf eine Verbindung mit Deuterojesaja und seiner Schule verweist S. DAMASKINOS, Der Psalm 51 als der Niederschlag der prophetischen Verkündigung, in: Timetikos Tomos V. M. VELLAS, Athen 1969, 226–239.

³⁰ W. EICHRODT, Der Prophet Hesekiel, Göttingen 1978, 347.

Der zweite Schwerpunkt liegt in der für die Restitution Israels zentralen Heilsgabe der Neuschöpfung an Herz und Geist, im Vergleich zu der die Heimführung des Volkes aus dem Exil nur die Voraussetzung ist. Die Neuschöpfung dagegen greift, wie W. Eichrodt sagt, „in die Tiefe der persönlichen Existenz hinein und vollendet damit alles, was bisher über die Beanspruchung des einzelnen Volksgliedes im neuen Jahwe-Volk gesagt war“³¹. Zwei Aspekte sind hierbei zu unterscheiden: einmal die in der Verzeihung Gottes gründende Reinigung des Volkes von seiner Unreinheit oder die Beseitigung der inneren Zerrüttung, die durch den Abfall von Jahwe und durch die Hinwendung zu der Macht des Bösen eingetreten war; sodann die Neuschöpfung an Herz und Geist als die Grundlegung eines neuen Gottesverhältnisses, das durch die Gabe des heiligen Geistes Gottes gefestigt wird und so dem Volk den Rückfall in seine frühere Sünde unmöglich macht. Beide Aspekte greift der Beter von Ps 51 in dem mittleren Teil seines Umkehrbekenntnisses auf, um sich mit Nachdruck der erbetteten Heilsführung Gottes für die Zukunft anzuvertrauen.

Den dritten Schwerpunkt bildet die Auswirkung der Heilsgabe Gottes auf die Glaubenshaltung des begnadeten Gottesvolkes selbst. Die Heilsgabe Gottes führt nämlich, wie Eichrodt bemerkt, „zu rückhaltloser Selbstverurteilung. Angesichts der lückenlosen göttlichen Treue in der Ausführung seiner schon den Vätern gegebenen Verheißung wird dem Volk erst die ganze Tiefe seiner eigenen Treulosigkeit zum Bewußtsein kommen, und es wird das göttliche Geschenk nur in tiefster Beugung und bitterster Reue annehmen können.“³² Das aber darf natürlich nicht, wie W. Eichrodt zur Vermeidung eines möglichen Mißverständnisses hinzufügt, „dahin vergrößert werden, daß in dieser Demütigung des Menschen das einzige Ziel der Erlösungstat Gottes liege. Vielmehr geht es um die endgültige Befreiung von allem Selbstruhm und selbstgerechten Hochmut, die immer wieder zum Mißbrauch der göttlichen Güte führten und Israel für seine Weltaufgabe untauglich machten.“³³ Im Bewußtsein dieser Abhängigkeit von der Heilsführung Gottes und getrieben von der Verpflichtung zur Dankbarkeit erklärt sich der Beter in Ps 51 bereit, zur Belehrung der Sünder und zum Zeugnis für die Notwendigkeit der Umkehr den Lobpreis auf Gottes Erlösermacht nicht mehr verstummen zu lassen.

Die Ausführungen zur Traditionsgeschichte von Ps 51, vor allem aber die auffallende Übereinstimmung mit den Grundgedanken des Programms von der Restitution Israels, wie es die Schule Ezechiels für die Zeit nach

³¹ EICHRODT, a. a. O. 347.

³² EICHRODT, a. a. O. 353.

³³ EICHRODT, a. a. O. 353.

dem Exil entworfen hat, machen die Annahme wahrscheinlich, daß auch die Entstehung des Psalmes, sowohl was den Verfasser und seine geistige Heimat wie auch die Abfassungszeit selbst betrifft, im Umkreis der Schule Ezechiels und ihrer Bemühungen um die Neuordnung Israels anzusiedeln ist. Zeitlich befindet man sich unmittelbar vor dem Ende des Exils und auf jeden Fall noch vor dem Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels.

B. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung

Die literarkritische Untersuchung hatte gezeigt, daß Ps 51 außer einigen unbedeutenden Glossen (V.16 a^b. 18a^b. 19a^a) vor allem drei größere Zusätze erfahren hat, die sich jeweils als die Fortführung des Gedankengangs einer der drei Strophen erweisen (V. 7 f. 14. 20 f.). Redaktionsgeschichtlich betrachtet sind bei diesen Erweiterungen der Grundschrift des Psalmes zwei Stufen zu unterscheiden.

1. Die erste Erweiterung der Grundschrift

Wegen der thematischen Affinität der Gesamtaussage des Psalmes zu der Restitution Israels nach dem Exil konnte es nicht ausbleiben, daß ein so hervorragendes Ereignis wie die Neueinweihung des Tempels im Jahre 515 v. Chr. in dem Umkehrbekenntnis des Beters eine entsprechende Berücksichtigung fand. So hat ein Ergänzer im Anschluß an die zweite Strophe des Psalmes noch die Bitte hinzugefügt: „Wende mir wieder zu die Freude an deinem Heil, und mit einem willigen Geist rüste mich aus (V. 14)!“ Die Aussicht auf eine von neuem erfahrbare kultische „Freude“ (*šason*) an Gottes Heil (Jes 12, 3; Jer 33, 9) sowie die Hervorhebung der ebenfalls am Kult (Ex 35, 22; 1 Chr 28, 11; 2 Chr 29, 31) orientierten „Bereitwilligkeit“ (*nādib*) des Geistes, der durch die Neuschöpfung von der Macht der Sünde befreit worden ist, lassen den Vers deutlich als das Werk eines Frommen erscheinen, für den nach der ersten Rückwanderung aus dem Exil die Neueinweihung des Tempels in greifbare Nähe gerückt war. Beachtet man sodann, daß nach dem Zeugnis der zeitgenössischen Prophetie (vgl. Jes 60; Hag 1—2; Sach 1—6) die Neueinweihung des Tempels als ein Beweis für die durchgehaltene Kontinuität der Heilsführung Jahwes in Israel angesehen worden ist, dann versteht man auch, warum der Ergänzer den Vers ausgerechnet an dieser Stelle in den Psalm eingefügt hat: Er wollte offensichtlich den Wunsch des Beters, daß Gott ihn doch nicht mehr von seiner Heilsführung ausschließen möge (V. 13), noch durch den Hinweis auf den Gottesdienst im Tempel und dessen stärkende Kraft für den Glauben der Heimkehrergemeinde ergänzen.

Eine zweite Erweiterung dieser Art, die wohl aus der Feder desselben Verfassers stammt, findet sich in der an die dritte Strophe des Umkehrbe-

kenntnisses angehängten Bitte: „Tu Gutes an Zion in deiner Gnade, bau die Mauern Jerusalems wieder auf (V. 20)! Dann hast du Gefallen an Opfern der Gerechtigkeit; dann opfert man Stiere auf deinem Altar (V. 21)!“ Der in dieser Bitte angesprochene Vorstellungsbereich deckt sich vollständig mit der Heilserwartung der Prophetie in der unmittelbar nachexilischen Zeit. So hat man damals im Hinblick auf die Neueinweihung des Tempels von einem Jahr der „Gnade“ (*rāṣôn*) gesprochen (Jes 61, 2), in dem Gott sich seinem Volk als Erlöser offenbart (Jes 49, 8), die Mauern Jerusalems wieder aufbaut (Jes 60, 10) und auf seinem Altar im Tempel erneut Schlacht- und Brandopfer entgegennimmt (Jes 56, 7; 60, 7). Der als ein Zeichen für die Heilswende aufgefaßte und daher auch mit Jahwe als Subjekt erwartete Wiederaufbau der „Mauern“ (*ḥōmôt*) Jerusalems (vgl. auch Jes 49, 16; 56, 5; 60, 10. 18; 62, 6) ist schwerlich auf den erst später, nämlich unter Nehemia, vorgenommenen Wiederaufbau der Befestigungsanlagen der Stadt zu beziehen; der Ergänzer hat vielmehr die Wiederherstellung der Gottesstadt durch die Neueinweihung ihres Heiligtums im Blick. An dieser Stätte hat Gott, wie der Ergänzer abschließend bemerkt, Gefallen an „Opfern der Gerechtigkeit“ (*zibḥē ṣādāq*), zu denen nach Ausweis der Parallelaussage Schlacht- und Brandopfer von Stieren gehören. Der Ausdruck „Opfer der Gerechtigkeit“ (vgl. auch Ps 4, 6), der nicht zu der Fachsprache der levitischen Opfergesetzgebung gehört, stellt allem Anschein nach eine künstliche Wortbildung dar, die mit ähnlich klingenden Redewendungen wie „Urteile der Gerechtigkeit“ (Jes 58, 2) und „Eichen der Gerechtigkeit“ (Jes 61, 3) in Verbindung zu bringen ist. Danach sind die Opfer der Gerechtigkeit“ in Ps 51 (und auch in Ps 4, 6) vermutlich ein Ausdruck für den im Zeichen der Heilswende erhofften (ʿaz: vgl. Mi 3, 4; Zef 3, 9; Ps 2, 5) Opferkult in dem neu eingeweihten Tempel. So gesehen stellt die Abschlußbitte des Ergänzers nicht mehr einen grundsätzlichen Gegensatz zu der unmittelbar vorangegangenen Äußerung des Beters dar. Denn ebensowenig wie dort eine prinzipielle Ablehnung und Verwerfung des Opferkultes vorliegt, wird hier exklusiv eine Beschreibung der Anbetung und Verehrung Jahwes gegeben.

2. Die zweite Erweiterung der Grundschrift

Die zweite Erweiterung der Grundschrift lautet: „Siehe, in Schuld bin ich geboren, und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen (V. 7). Siehe, Wahrheit gefllt dir im Verborgenen, und im Geheimen tust du mir Weisheit kund (V. 8).“ Die Aussage über die tiefgreifende Sündhaftigkeit des Menschen gebraucht die Begriffe Geburt und Empfängnis als eine Umschreibung für den — existentialontologisch zu verstehenden — Anfang (*principium*) des Menschen (vgl. Jer 1, 5; Jes 49, 2) und nicht für den zeitlichen Beginn (*initium*) seines irdischen Lebens. Die Aussage enthält darum

auch keinerlei Werturteil über den Vorgang der Zeugung und die damit verbundene geschlechtliche Lust. Was der Ergänzer bekennt, ist vielmehr, daß der Mensch bis in die Wurzeln seines Daseins hinein von der Sünde geprägt und verderbt ist: eine Glaubenserkenntnis, die schon in der biblischen Urgeschichte (Gen 6, 5; 8, 21) begegnet. Die folgende Aussage, daß Gott „Gefallen“ (*ḥapaš*) an der „Wahrheit“ (*ʾāmāt*) hat, meint wohl, daß Gott eine der Offenbarung seiner Wahrheit (Ps 25, 5; Dan 9, 13 u. ö.) entsprechende Übung von Treue und Zuverlässigkeit (Jos 24, 14; Hos 4, 1; 2 Chr 31, 10; 32, 1) von dem Menschen erwartet. Warum dies jedoch „im Verborgenen“ zu geschehen hat, läßt sich wegen des semantisch unklaren Begriffes *ṭuhôt* nicht eindeutig bestimmen. Höchstwahrscheinlich gebraucht der Ergänzer den Begriff *ṭuhôt* — und zwar in beabsichtigter Entsprechung zu dem Begriff *sātûm* in dem chiasmisch aufgebauten Stichos³⁴ — als eine weisheitliche Umschreibung für das „Innere“ des Menschen³⁵, das heißt für seine „Eingeweide“ (*mēʾîm*) und „Nieren“ (*kelājôt*), die nach alttestamentlicher Auffassung im Zusammenhang mit dem „Herzen“ (*lēb*) ein Bild für

³⁴ Die Begriffe *ṭuhôt* und *sātûm*, die offenbar beide als Fachausdrücke im Sprachgebrauch der theologischen Weisheit Israels üblich gewesen sind, stellen allem Anschein nach Abstraktbildungen von Verben mit konkreter Grundbedeutung dar. Leitet man nämlich das Nomen *ṭuhôt* von dem Verbum *ṭuah* „bestreichen, verdecken“ und das Nomen *sātûm* von dem Verbum *sātam* „verstopfen, zudecken“ ab, dann ist *ṭuhôt* das „Verdeckte“ oder das „Innere“, während *sātûm* das „Verstopfte“ im Sinne des „Geheimgehaltenen“ meint. Zur Diskussion des Problems vgl. K. D. SCHUNK, Art. *ṭuah*, ThWAT III, 339—340; B. OTZEN, Art. *sātam*, ThWAT V, 963—967.

³⁵ Diese von HAL³ s. v. für Ps 51, 8 vorgeschlagene und durch T und V gestützte Wiedergabe von *ṭuhôt* paßt auch für Ijob 38, 36, der zweiten Belegstelle dieses Nomens im AT. Wegen der parallelen Verwendung von *ṭuhôt* mit dem nur hier im AT bezeugten *šekwî*, das man unter Berufung auf eine rabbinische Tradition vielfach mit „Hahn“ übersetzt, hat man *ṭuhôt* ebenfalls als eine Bezeichnung für ein Tier aufgefaßt und das Wort mit dem für den ägyptischen Gott Thot (*dhwtj*) heiligen Vogel, dem Ibis, in Verbindung gebracht (vgl. G. FOHRER, Das Buch Hiob, Gütersloh 1963, 508 f.). Den fraglichen Vers hat man deshalb so übersetzt: „Wer hat in den Ibis Weisheit gelegt oder dem Hahn Einsicht gegeben?“ So G. FOHRER, a. a. O. 489. Diese Wiedergabe ist jedoch etymologisch sehr unsicher und vom Kontext her sogar unwahrscheinlich; denn die erste der beiden Gottesreden im Buch Ijob hebt bekanntlich die Tatsache hervor, daß Gott allein die für den Ablauf des Weltgeschehens maßgebliche Weisheit besitzt. Im Zusammenhang dieser ersten Gottesrede können daher weder Ibis noch Hahn (als Wetterpropheten?) Träger oder Verkünder der genannten Weisheit Gottes sein. Eine sowohl etymologisch wie auch kontextuell sachgemäße Übersetzung ergibt sich jedoch, wenn man beachtet, daß in Ijob 38 der V. 36 die Funktion einer Überleitung von den Werken der unbelebten Natur (38, 4—35) zu den Vertretern der Tierwelt (39, 1—30) hat und daß bei der Aufzählung der letzteren — wohl im Sinne der Überleitung und mit Bezug auf V. 34 f. — an erster Stelle die Versorgung mit Nahrung (38, 37—41) zur Sprache kommt. In dieser Funktion aber hat der V. 36 den Charakter einer Zusammenfassung der für die ganze Rede bestimmenden Intention. Das Nomen *šekwî* ist daher allem

den Sitz der sittlichen Empfindungen und Entscheidungen sind³⁶. In diesem Fall aber enthält im Kontext des Psalmes der Begriff *ṭuhôt* eine Anspielung auf die von dem Beter erwähnte Neuschöpfung an Herz und Geist (V. 12). Gott hat demnach Gefallen an einer wahrhaft innerlichen, nämlich der Neuschöpfung an Herz und Geist entsprechenden Glaubenshaltung, die das Merkmal der Treue und Zuverlässigkeit trägt.

Zur Unterstützung dieser Antwort auf die Offenbarung seiner Wahrheit tut Gott „im Geheimen“ (*bassātūm*) Weisheit kund. Der ebenfalls wie die ganze Ausdrucksweise des Verses im Bereich der Weisheit beheimatete Begriff *sātūm*, der ursprünglich das nur dem Weisen Vertraute und Einsichtige meint (Ez 28, 3), bezeichnet im Buch Daniel den zwar für den Nichteingeweihten geheimen, doch für den Seher schon bekannten Inhalt der noch ausstehenden Heilsoffenbarung Gottes (Dan 8, 26; 12, 4. 9). Versteht man auf diesem Hintergrund den Begriff *sātūm* in Ps 51, dann kann man die Aussageabsicht des Ergänzers wie folgt umschreiben: Weil Gott eine der Offenbarung seiner Wahrheit entsprechende Glaubenshaltung will, gibt er dem Menschen trotz dessen Verstricktheit in die Sünde die notwendige Einsicht, damit er sein Ziel bei der Heilsoffenbarung Gottes erreicht.

Bei der Suche nach der traditionsgeschichtlichen Verankerung dieser Aussagen stößt man auf die Auseinandersetzung des Buches Ijob mit dem Problem der Gerechtigkeit Gottes und deren Erfahrbarkeit im Leben des Menschen. Im Rahmen dieser Auseinandersetzung aber findet sich neben den Äußerungen über die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen (Ijob 14, 4; 15, 14–16; 25, 4–6) auch die mit Nachdruck vertretene Überzeugung, daß Gott den Sünder durch seine Offenbarung mahnt und ihm dadurch die notwendige Einsicht vermittelt, um dem kommenden Strafgericht zu entgehen (Ijob 4, 12–21; 33, 14–30).³⁷ Auf diesem Hintergrund erscheint das Wort des Ergänzers in Ps 51 als eine dem Erkenntnisstand der spätnachexilischen, theologischen Weisheit Israels angepaßte Weiterfüh-

Anschein nach von dem Verbum *šākāh* „schauen“ abzuleiten und wegen seiner Entsprechung zu dem parallel gebrauchten Nomen *ṭuhôt* mit „innerer Sinn“ wiederzugeben: „Wer hat die Weisheit ins Innere gelegt, und wer verlieh dem inneren Sinn Erkenntnis-kraft?“ So H. JUNKER, Das Buch Job, Würzburg 1954, 93. Gemeint ist dann mit *ṭuhôt* das „Innere“ der Naturgewalten und mit *šekwī* die ihnen innewohnende „Zielstrebigkeit“ im Ablauf des Weltgeschehens.

³⁶ Vgl. H. W. WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973, 102–106.

³⁷ Eine gute Illustration hierzu liefert Dan 4–5. Zur Exegese und traditions-geschichtlichen Problematik dieser Darstellung vgl. E. HAAG, Die Errettung Daniels aus der Löwengrube. Untersuchungen zum Ursprung der biblischen Danieltradition, Stuttgart 1983.

nung des Gedankens, den der Beter unmittelbar vorher in dem Sündenbekenntnis geäußert hat. Der Ergänzer unterstreicht damit — vielleicht schon im Horizont der aufkommenden Apokalyptik — die auf die Zukunft gerichtete Absichtserklärung des Beters, daß er unter allen Umständen die Offenbarung Gottes in Gericht und Heil als die bestimmende Norm seines sittlichen Verhaltens, besonders jedoch im Hinblick auf die noch ausstehende eschatologische Manifestation Jahwes als Richter und Retter, hochschätzen will.

Zur interpretatio christiana des Ps 51 in den Enarrationes in psalmos Augustins

Die Frage nach dem Adressaten

Wer gelesen hat, was in dieser Nummer¹ vom Exegeten des AT über den Wortsinn des Ps 51 gesagt worden ist, wird das Gefühl haben, gerade bei solch einem Juwel atl. Frömmigkeit bedürfe der christliche Beter keiner umständlichen *interpretatio christiana*. Er brauche sich nur der deutlicheren Umrisse bewußt zu werden, die der Adressat für ihn annimmt. Er hat ja für ihn einen neuen Namen: es ist der Vater unseres Herrn Jesus Christus, vor dem der Christ seine Schuld ausbreitet und von dem er Vergebung erhofft. Man wird eine solche Interpretation nicht von vornherein als falsch bezeichnen dürfen, vorausgesetzt, daß ein Christ bei der Übernahme eines solchen atl. Gebetes im Bewußtsein behält, daß er Zugang zum Vater nur durch Christus hat (Joh 14, 6).

Den Beter der Frühzeit hätte bei einer solchen minimalen und inklusiven Christologisierung gestört, daß bei ihr der Eindruck entstehen kann, als erbitte man die Vergebung der Sünden gleichsam an Christus vorbei. Das wird noch bedenklicher (hätten die alten Interpreten gesagt), wenn man sich daran erinnert, daß schon der synoptische Christus gerade das Jahwe-Privileg der Sündenvergebung ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt: „Der Menschensohn hat die Vollmacht, hier auf der Erde Sünden zu vergeben“ (Mk 2, 10 Par.). Kann man den hier so eindeutig und apodiktisch gewiesenen Weg zur Vergebung der Schuld einfach unbetreten lassen? Das wäre so, wie wenn man betont vom Vater Stillung des Durstes erwarten und erbitten würde, nachdem (diesmal der johanneische) Christus gesagt hat: „Wer Durst hat, komme zu *mir*, und es trinke, wer an mich glaubt“ (Joh 7, 37 f.).

Wenn man von *einem* altchristlichen Psalmen-Interpreten eine gründliche *interpretatio christiana* erwarten darf, ist es sicher Augustin. Allerdings hat er bei der Vorbereitung seiner zwischen 411 und 413 in Karthago

¹ S. o. S. 169-198.

gehaltenen Predigt zu unserem Psalm² sicher rasch erkannt, daß sein sonst so genial gehandhabtes Instrumentarium zur Verchristlichung der Psalmen an diesem Lied scheitern mußte. In der Enarratio zum Ps 42 (43) hat er sein Prinzip unübertrefflich zusammengefaßt: „Der Leib Christi, das ist der Mensch, der nach überallhin sich ausdehnt: sein Haupt ist oben, seine Glieder hienieden. Seine Stimme müssen wir in allen Psalmen als wohlbekannt und wohlvertraut wiederfinden und zu der unseren machen: die Stimme, die bald in der Hoffnung aufjubelt, bald aufstöhnt ob der Wirklichkeit“³. Immer wieder kommt Augustin auf dieses Deutungsprinzip von der *vox capitis* — *vox corporis* zurück: so sehr, daß sich unter den Forschern die *sententia communis* bilden konnte, Augustinus habe tatsächlich im gewaltigen Corpus der Enarrationes in psalmos alle Psalmen in dieser Weise gedeutet⁴. In Wirklichkeit gibt es doch eine Reihe charakteristischer Ausnahmen⁵: im Falle unserer Enarratio war eine solche von den Aussagen des Psalmes her zwingend notwendig. Augustinus wäre der letzte gewesen, der Aussagen, wie sie in V 7 und 9 unseres Psalmes gemacht werden, als *vox christi* interpretiert hätte:

- 7 Denn ich bin in Schuld geboren;
in Sünden hat mich meine Mutter empfangen.
- 9 Entsündige mich mit Ysop, dann werde ich rein;
wasche mich, dann werde ich weißer als Schnee.

Zwei andere Wege der Christologisierung boten sich Augustinus an, die er auch sonst benützt. Er konnte bei der Anrede an den Vater bleiben, aber dabei nach Äußerungen des Psalmes Ausschau halten, die man im Erfüllungssinn als Äußerungen *de Christo* werten konnte, so daß wenigstens der

² Die einzige mir bekannte monographische Behandlung dieser *Enarratio in Ps 50* hat unlängst S. RAEDER vorgelegt in: G. HAMMER — K. H. ZUR MÜHLEN (Hrsg.), *Lutheriana*, Köln 1984, 153—191: Die Auslegung des 50. (51.) Psalms in Augustinus *Enarrationes in psalmos* und in Luthers *Dictata super Psalterium*. Die Ausrichtung auf den Vergleich mit Luther macht die Untersuchung für unsere Fragestellung unergiebig; wo sie trotzdem angeführt wird, geschieht das lediglich mit dem Familiennamen des Verfassers unserer Augustinus-Predigt vgl. RAEDER 155. Wir zitieren sie selbst nach der jüngsten Ausgabe: CC 38 (1956) 599—616.

³ CC 38, 474: *Corpus Christi. homo ille ubique diffusus, cuius caput sursum est, membra deorsum; eius vocem in omnibus psalmis vel psallentem vel gementem, vel laetantem in spe, vel suspirantem in re, notissimam iam et familiarissimam habere debemus tamquam nostram* (eigene Übersetzung). Vgl. dazu meine Gesammelten Studien zur Psalmenfrömmigkeit, die A. HEINZ unter dem Titel „Die Psalmen als Stimme der Kirche“, Trier 1982, herausgegeben hat; sie werden im weiteren Verlauf der Anm. als „Fischer 1982“ zitiert. Zum obigen Augustinuswort vgl. ebda. 87 f.

⁴ So etwa noch M. PONTET in seiner 1944 erschienenen Monographie über die Exegese des Predigers Augustinus; vgl. Fischer 1982, 22a.18.87.

⁵ Vgl. FISCHER 1982, 87.

Eindruck des „An Christus-Vorbeibetens“ nicht entstand. Er konnte aber auch kurzentschlossen den Psalm im Sinne der oben zitierten synoptischen Aussage vom Menschensohn, der Vollmacht hat, auf Erden Sünden zu vergeben, als unmittelbar an Christus gerichtetes Gebet interpretieren⁶. Wir werden sehen, daß er den ersten dieser beiden Wege nur ein einziges Mal für eine kurze Weile beschreitet, dann aber wieder aufgibt, offenbar weil der Psalm nicht genügend Möglichkeiten zur Interpretation *de Christo* anbot. Den zweiten Weg hat er beschritten, allerdings ohne ihn konsequent zu Ende zu gehen.

I. *Interpretatio christiana* im Sinne eines *de Christo*

V 14a ist die einzige Stelle, an der Augustinus diesen Deutungsweg versucht: „Mach mich wieder froh mit deinem Heil.“ Er liest in seinem lateinischen Psalter: *Redde mihi exultationem salutaris tui* und fährt fort: „*Utique Christi tui*. — Wer könnte ohne ihn, d. h. ohne Christus geheilt werden!“ Solche Anrufung sei im AT im Vorausblick, im NT im Rückblick auf die Fleischwerdung des Wortes möglich. Zögernd fügt Augustin hinzu, daß „von einigen — *nonnulli*“^{6a} die dreimalige Erwähnung des Geistes in V 12b. 13b. 14b (*Spiritus rectus, sanctus, principalis*) trinitarisch verstanden werde, wobei das *Spiritus rectus* auf den Sohn, das *Spiritus sanctus* auf den Heiligen Geist und das *Spiritus principalis* auf den Vater gehe⁷. Beide Stränge dieser *interpretatio de Christo* verfolgt Augustinus nicht weiter. Es zeigt sich hier jene Eigenart im Schriftgebrauch Augustins, die F. van der Meer trefflich charakterisiert hat: „Die Art, wie Augustinus die biblische Verkündigung übt, das heißt, wie er die vorgelesene Perikope auslegt, macht auf uns einen merkwürdig zersplitterten und unzusammenhängenden Eindruck. Es kommt uns vor, wie wenn ein Kurzsichtiger ohne Brille einen Brief liest, Zeile für Zeile. Er gibt eigentlich niemals eine Gesamtübersicht über ein biblisches Buch oder auch nur eine Zusammenfassung einer einzelnen Lesung. Wohl taucht hier und da einmal eine geniale Synthese auf, aber das eigentliche Schema der Predigt, ja sogar der gelehrte Kommentar, bleibt immer die Auslegung des einzelnen Verses, manchmal des einzelnen Wortes“⁸.

⁶ Das hatte schon Irenaeus getan; zu seinem Beitrag und zur sonstigen frühen Beziehung des Motivs von Christus als dem Gott und Adressaten der Psalmen vgl. FISCHER 1982, 92–94.

^{6a} Hier liegt offenbar die auch sonst bei Augustinus bezeugte vorsichtige Berufung auf Origenes vor; vgl. die in A. 7 zitierte Untersuchung von PUECH.

⁷ En. in ps. 50, Nr. 17 (612). Zu dieser trinitarischen Deutung vgl. H. CH. PUECH, Origène et l'exégèse trinitaire du ps 50, 12–14, in: *Aux sources de la tradition chrétienne* = *Mélanges offerts à M. Goguel*, Neuchâtel-Paris 1950, 185–193.

⁸ F. VAN DER MEER, Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters. Köln 1951, 512 f.

Wo Augustinus die „geniale Synthese“, die er für die christliche Interpretation des Psalters gefunden hat, verläßt oder — wie in unserem Falle — verlassen muß, stellt sich diese charakteristische Kontext-Fremdheit wieder ein. Hier liegt einer der Gründe, warum wir Heutigen auch seine Gangart auf dem anderen, offenbar bevorzugten Weg der *interpretatio christiana* unseres Psalms als eine „merkwürdig unzusammenhängende“ Deutung empfinden.

II. *Interpretatio christiana* im Sinne eines *ad Christum*

Es ist zunächst bezeichnend, daß diese mehrfach angewendete und an sich so naheliegende *interpretatio christiana* nirgendwo etwa nach der Weise des oben zitierten psalmen-hermeneutischen Prinzips aus der Enarratio von Ps 42 (43) als Leitgedanke auftaucht, der dann den Rest der Deutung regieren würde. Offenbar fühlt sich Augustinus hier durch die eigene Festlegung auf die aus allen Psalmen herauszuhörende Stimme Christi gehemmt. Er kennt und bejaht zwar das Gebet zu Christus⁹, aber der Gedanke, daß das christliche Gebet zwei Adressaten hat, „den, der auf dem Throne sitzt, und das Lamm“ (vgl. Offb 5, 13), muß für einen Neuplatoniker schwieriger gewesen sein. Es ist doch wohl kein Zufall, daß unter den ungezählten Psalmenzitaten der *Confessiones*, also in einem Bereich, wo anders als in den Predigten Konzessionen an die Volksfrömmigkeit nicht notwendig waren, kein einziges an Christus gerichtet ist¹⁰.

Trotzdem kann kein Zweifel sein, daß Augustins Predigt über den Ps 51 statt wie sonst unter dem Zeichen des *cum Christo* immer wieder unter dem Zeichen des *ad Christum* steht. Da ist zunächst das schon in der Interpretation der Auftaktverse 3 und 4¹¹ erstmals kräftig angeschlagene *Medicus*-Motiv¹² zu nennen, das dann die ganze Enarratio durchzieht¹³. Der Sünder, der sich hier anklagt, soll bedenken, daß er einem Arzt gegenübersteht, der zu heilen bereit ist: d. h. Christus, dem Arzt. Neuere Untersuchungen¹⁴ haben einwandfrei gezeigt, daß es bei dem in Augustins Verkündigung

⁹ Vgl. En. in ps. 85, Nr. 1 (CC 39, 1177): *Oramus ad illum, per illum, in illo*.

¹⁰ Vgl. N. KNAUER, Psalmenzitate in den *Confessiones* Augustins, Göttingen 1955.

¹¹ Die „historische“ Überschrift zum Anlaß des Psalms: „Ein Psalm Davids, als der Prophet zu ihm kam, nachdem sich David mit Batscha vergangen hatte“, wird als V 1 und V 2 gezählt.

¹² En. in ps. 50, Nr. 6 und Nr. 7 (603).

¹³ Vgl. Nr. 8 (604 f.); Nr. 11 (608); Nr. 14 (610).

¹⁴ Vgl. M. COMEAU, St. Augustin, exégète du 4^e Evangile, Paris 1930, 326—331; R. ARBESMANN, Christ the medicus humilis in Saint Augustine. in: Augustinus Magister, Paris 1954, 623—629; P. EYKENBOOM, Het Christus-Medicus-Motief in de Preken van Sint Augustinus, Assen 1960.

überaus häufigen *Medicus*-Motiv eindeutig um eine Christusprädikation geht: Christus kam in die Welt als Arzt, um der darniederliegenden Menschheit Heilung zu bringen. Der Ruf nach der großen Barmherzigkeit im Auftakt unseres Psalms geht nach Augustinus an diesen Arzt in Erwartung der Heilung von seiner Hand¹⁵.

Überaus bezeichnend ist in diesem Kontext im Zusammenhang mit dem Bekenntnis der allzeit vor dem Auge des Sünders stehenden Schuld in V 5 das eingeblendete ntl. Bild von der Begegnung zwischen Christus und der Ehebrecherin (Joh 8): in den sparsamen Zügen, in denen es gezeichnet ist, ein homiletisches Meisterstück. Im Anschluß an Joh 8, 9, wo es heißt, daß nach dem Weggang der Ältesten nur Jesus und die Frau zurückblieben, sagt der Prediger: *Remansit adultera et Dominus, remansit vulnerata et medicus, remansit magna miseria et magna misericordia* — „Es blieb die Ehebrecherin und der Herr. Es blieben die Verwundete und der Arzt. Es blieb die große Erbarmlichkeit und das große Erbarmen“¹⁶. Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß diese geniale Interpretation der *magna misericordia* im Auftakt des Psalms bei den Hörern haften geblieben ist, wenn alles andere aus dieser Predigt vergessen war. Was zwischen dem atl. Beter und Jahwe vorgeht, das erfüllt sich für den Christen in der Begegnung mit dem, bei dem die Ehebrecherin Vergebung gefunden hat. In Christus „hat Gott sich ihrer erbarmt nach seiner großen Barmherzigkeit“. Zu diesem Arzt soll der Sünder sich flüchten und zu ihm sagen: „Ich erkenne meine bösen Taten, meine Sünde steht mir immer vor Augen“¹⁷.

Ganz deutlich wird die Gebetsrichtung *ad Christum* bei der Auslegung von V 6, der im Psalmentext Augustins so lautet: *Tibi soli peccavi et malignum coram te feci ut iustificeris in sermonibus tuis et vincas cum iudicaris*. Hier stellt sich der Prediger — zum ersten und einzigen Mal — ausdrücklich die Frage nach dem Adressaten des Psalms. Es sei schwer auszumachen, zu wem der Psalm hier spreche. Er wende sich zwar an Gott, aber der Vater könne nicht gemeint sein, da er nicht gerichtet worden sei. Es könne nur der angeredet sein, der im Gericht der Sünder gesiegt hat, weil nichts Richtenswertes in ihm war¹⁸. So wird eine Zentralaussage unseres Psalms, das „*tibi soli peccavi*“ in V 5a unter den Händen Augustins zu einem Christusgebet, ja, er läßt die Interpretation dieses Verses in einer Gebetsapostrophe an den ungerecht Gerichteten, der allein gerecht richtet, ausmün-

¹⁵ En. in ps. 50, Nr. 14 (610): *Praesumit* (nämlich die Verzeihung der Sünden) *de medici manu, de magna illa misericordia, quam in principio psalmi invocavit*.

¹⁶ En. in ps. 50, Nr. 8 (604). Übersetzung: U. V. BALTHASAR, Über die Psalmen, Einsiedeln 1983 (= Christliche Meister 20) 89.

¹⁷ En. in ps. 50, Nr. 8 (605).

¹⁸ En. in ps. 50, Nr. 9 (605 f.).

den¹⁹: ganz gegen sein Prinzip, daß man aus allen Psalmen die Stimme Christi heraushören müsse: hier heißt das Prinzip auf einmal nicht mehr *vox Christi*, sondern *vox (Ecclesiae) ad Christum*.

Auf dem Hintergrund des Gesagten ist bei der Interpretation von V 9 (Entsündige mich mit Ysop, dann werde ich rein; wasche mich, dann werde ich weißer als Schnee)²⁰ ein erstaunlicher Ausfall zu signalisieren. Der Prediger, der wie kein anderer souverän das Feld überschaut, das uns Nachgeborenen eine Verbalkonkordanz erschließt, verzichtet auf eine Querverbindung zum einzigen Vorkommen des Wortes „Ysop“ im NT, zu Hebr 9, 19. Das wäre aber eine in unserem Kontext höchst willkommene Verbindung zum Motiv vom Blute Christi gewesen. In der Besprengung des Altares und des Volkes mit dem Blut der Opfertiere beim Bundesschluß durch Mose (Ex 24, 8) sieht der Verfasser des Hebräerbriefes so etwas wie ein Vorausbild des gleichfalls „mit Blut in Kraft gesetzten“ (9, 18) Neuen Bundes. Der Ausfall ist um so verwunderlicher, als Augustinus anderwärts unsere Hebräerbriefstelle zitiert²¹ und in unserer Predigt unmißverständlich zum Ausdruck bringt, daß er sich als Adressaten des 2. Halbverses 9b, der Bitte um Weißwerden wie Schnee, Christus vorstellt, der sich aus den Seinen ein Gewand „ohne Flecken und Falten“ (Eph 5, 27) bereitet²².

Augustinus wird nicht gewußt haben, daß in diesem Ysop-Motiv aus V 9a zeitgenössische ägyptische Psalmenfrömmigkeit den entscheidenden Haftpunkt für eine Christologisierung unseres Psalms im Sinne des *ad Christum* gesehen hat: so entscheidend, daß man zu Vers 9a des griechischen Psalmentextes ein *additamentum christianum* hinzugefügt hat: ῥαντιεῖς με ὑσσόπῳ ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ ξύλου. Du wirst mich mit Ysop besprengen vom Blute des Holzes (= Kreuzes)²³.

Für die mittelalterliche *interpretatio christiana* unseres Psalms ist interessanterweise nicht die Zurückhaltung des Theologen Augustinus, sondern die im genannten ägyptischen Zusatz zum Vorschein kommende, eher volksfromm zu nennende *relecture* des Ps 51 maßgebend geworden. Man denke an die Kreuzesdarstellungen mit dem Bild des zu den Füßen des

¹⁹ Ebda (606).

²⁰ En. in ps. 50, Nr. 12 (608).

²¹ Vgl. A. M. LA BONNARDIÈRE, L'Épître aux Hébreux dans l'œuvre de St. Augustinus: Revue des Etudes Augustiniennes 3 (1957) 155 f.

²² En. in ps. 50, Nr. 12 (608).

²³ Vgl. zu diesem bisher kaum beachteten, aber hochbedeutsamen *Additamentum christianum* FISCHER 1982, 28. 93 f. Erstmals in exegetischem Zusammenhang erwähnt hat den Zusatz inzwischen G. RAVASI, Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione 2 (Bologna 1983) 33; wie R. die betr. Psalmenhandschrift gnostisch nennen kann, ist mir unklarlich; ein Beleg für die Behauptung ist nicht angeführt.

Kreuzes dargestellten Stifters, von dessen Mund ein Spruchband zum Ge-
kreuzigten emporführt, auf dem die Worte stehen: *Miserere mei Deus* ²⁴.

Bei aller Vorsicht, die bei *argumenta ex silentio* angebracht sind, wird man doch fragen dürfen, wie sich dieser Ausfall einer Parallele, die sich nach allem anbot, erklären könnte. Für die Bevorzugung des *ad Patrem* haben wir oben schon Gründe angegeben. Hier kam ein Grund hinzu, der eine zusätzliche Sperre bedeutet haben könnte. Es ist vorstellbar, daß sich Augustinus trotz allen Sinnes, den er im Gegensatz zu Origenes²⁵ für die *simpliciores* hat, durch die bei diesem manifeste Abneigung gegen allzu „massive“, aber deshalb um so volkstümlichere Anwendungen der typologischen Methode bei der Auslegung des AT²⁶ hat anstecken lassen (etwa unter dem Stichwort: So einfach darf man es sich nicht machen).

Augustins *interpretatio christiana* des Ps 51 steht in der Frage nach dem Adressaten, auf die unsere Darstellung sich beschränken wollte, im Banne der oben mit den Worten F. van der Meers geschilderten Kurzsichtigkeit bezüglich des Kontextes. Augustinus sieht immer wieder, daß Schwierigkeiten gerade dieses Psalms sich beheben, wenn man ihn nicht auf den Vater, sondern auf Christus zu spricht. Diese Erkenntnis kann er bei der Interpretation des nächsten Verses schon wieder zugunsten des durchgängigen *ad Patrem* seiner Psalmenpredigten fallen lassen.

Die Entwicklung der Exegese hat uns seit dem Humanismus von dieser Kurzsichtigkeit geheilt; ein heutiger Prediger kann nicht mehr so unbedenklich wie Augustinus in ein- und demselben Psalm vom *ad Patrem* zum *ad Christum* und zurück zum *ad Patrem* springen: er muß sich entscheiden. Bei dieser Entscheidung könnte trotz allem das Beispiel Augustins hilfreich sein. Wenn er immer wieder — und wie wir sahen, mit guten Gründen — auf den Weg *ad Christum* abbiegt, dürfte ein heutiger Interpret im Sinne einer (doppelt notwendig gewordenen) „Unterscheidung des Christlichen“ sich von Anfang an für diesen Weg entscheiden (auf dem es sich für einen

²⁴ Ein Beispiel habe ich im Schlußpassus meiner Bonner Antrittsvorlesung vom 14. 12. 1946 angeführt; vgl. FISCHER 1982, 34 f.

²⁵ Das Verhältnis Augustins zu Origenes findet sich dargestellt bei B. ALTANER, Augustinus und Origenes. Eine quellenkritische Untersuchung: Hist. Jb. 70 (1951) 15–41 sowie ders., Augustinus und die griechische Patristik: Revue Bénédictine 62 (1952) 209; Altaner ist der Überzeugung, daß Augustinus O. nur über die lateinischen Übersetzungen Rufins gekannt hat. Gerade unsere Enarratio bietet, wie wir bei Behandlung der trinitarischen Interpretation der VV 12–14 sahen, einen Beleg für Vertrautheit mit origenischen Gedankengängen; vgl. dazu Anm. 7.

²⁶ Diese Abneigung des Origenes habe ich im Rahmen der Deutungsgeschichte von Ps 91 (90), 13 dargestellt; vgl. FISCHER 1982, 75–77.

einfachen Hörer sicher leichter gehen läßt als auf dem anderen). Im christlich verstandenen Ps 51 erleben christliche Gemeinde und christlicher Beter über aller Schuld und allem Versagen das große Erbarmen dessen, der die reumütige Ehebrecherin in liebendem Verzeihen aufgenommen hat, dessen, „der auf der Erde Vollmacht hat, Sünden zu vergeben“ (Mk 2, 10).

Die christologische Auslegung des Psalms „Miserere“ im Kommentar des Augustiners Jacobus Pérez von Valencia († 1490)

Prälat Professor Dr. Balthasar Fischer zur Vollendung des 75. Lebensjahres

„Danke, mein Gott, für das ‚Miserere‘, dies göttlich gute Gebet“, so beginnt Charles de Foucauld seine Meditation über den Psalm 51 (50)¹. Für ihn ist der Psalm „recht eigentlich das tägliche Gebet des Menschen, ein Gebet, das den Menschen auf ganz natürliche Weise zu Gott hinführt. Es sagt unsere Fehler, unsere Sünden, unser Elend aus und bittet um alles, was wir brauchen, um Gnade, um den Heiligen Geist; es ist wie ein Atemholen und führt stufenweise aus der Tiefe unseres Elends hinauf bis zum Gotteslob und bis vor seinen Thron.“ Und er fügt die Mahnung an: „Beten wir diesen Psalm häufig, machen wir ihn oft zum Gegenstand unserer Betrachtung.“

Eine kaum noch überschaubare Zahl von Kommentaren aus allen Jahrhunderten zeigt, daß Charles de Foucauld mit seiner Mahnung kein einsamer Rufer in der Wüste geblieben ist; immer wieder haben sich gläubige Menschen in ihrer Not mit den Worten dieses Psalms an Gott gewandt, immer wieder haben sie versucht, in Betrachtungen und Kommentaren den Reichtum des Psalms zu erschließen². Aus der langen und reichen Interpretations- und Wirkungsgeschichte des Psalms soll im folgenden ein Beispiel herausgegriffen werden. Daß die Wahl auf einen Kommentar aus dem Mittelalter gefallen ist, hat einen besonderen Grund. Zwar sind die Methoden jener Exegese heute in vieler Hinsicht überholt, und das manch-

¹ Die Schriften von Charles de Foucauld (= Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde. Neue Folge. Bd. 7). Hrsg. von H. U. VON BALTHASAR (Einsiedeln 1962) 71.

² An neueren Kommentaren zum Psalm 51 (50) seien hervorgehoben: H.-J. KRAUS, Psalmen I (Ps. 1–59). 5. Auflage (Neukirchen 1978) 539–49; L. JACQUET, Les psaumes et le cœur de l'homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale. Vol. II: Psaumes 42 à 100 (Paris 1975) 148–88; G. RAVASI, Il libro dei Salmi 2 (Bologna 1986) 11–63; in diesen Kommentaren finden sich auch Hinweise auf die Auslegungsgeschichte und auf weitere Literatur. Neuere Meditationen über den Psalm 51: G. EBELING, Psalmenmeditationen (Tübingen 1968); F. MENNEKES, Psalmen deuten die Wege des Lebens. Eine Predigtreihe zur österlichen Bußzeit (Stuttgart 1986) 99–117; C. M. MARTINI, Das Gebet der Versöhnung. Betrachtungen zum Psalm „Miserere“ (Freiburg i. Br. 1986).

mal bei diesen Autoren anzutreffende willkürliche Allegorisieren des Bibeltextes wird heute mit Recht abgelehnt. Bei aller berechtigten Kritik darf man aber die positive Leistung dieser Exegese nicht übersehen. Im Anschluß an die Kirchenväter haben sich nämlich die Theologen des Mittelalters um einen Aspekt der Psalmenexegese bemüht, der heute weithin in Vergessenheit geraten ist und auch in dem oben zitierten schönen Text von Charles de Foucauld nicht berücksichtigt wird, nämlich die spezifisch christliche, christologische Auslegung der Psalmen³. Wie wichtig dieser Aspekt ist, zeigt sich besonders am Psalm Miserere. Man kann ihn sicher so verstehen und beten, wie es Charles de Foucauld andeutet, als vorbehaltloses Bekenntnis der Schuld vor Gott, als Bitte um Erbarmen, als Dank für den von Gott geschenkten Neubeginn. Aber der Christ, der glaubt, daß ihm Gottes Erbarmen durch Jesus zuteil wird und der sich nicht nur an Gott, sondern auch an Christus wendet mit dem Ruf: Herr, erbarme dich — der Christ wird doch Verlangen nach einer tieferen christlichen Deutung dieses Psalmes haben; und darum haben sich die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters in ihren Erklärungen bemüht.

Aus den rund 300 Kommentaren zum Psalm Miserere, die in der Zeit zwischen Augustinus und Martin Luther entstanden sind⁴, soll der des spanischen Augustiners Jacobus Pérez von Valencia (ca. 1408—1490) herausgegriffen und vorgestellt werden⁵. Die Wahl eines so „abgelegenen“ und unbekannten Autors bedarf der Rechtfertigung. Das Leben und Wirken

³ Vgl. B. FISCHER, *Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit*. Hrsg. von A. HEINZ (Trier 1982); M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du psautier (III^e—V^e siècles)*. Vol. 1: *Les travaux des Pères grecs et latins sur le psautier. Recherches et bilan* (Roma 1982); vol. 2: *Exégèse prosopologique et théologie* (1985); *Les psaumes commentés par les Pères. Texte trad., notes et tables* par BAPTISTA LANDRY. *Introd., choix et conseils de travail* par A.-G. HAMMAN (Paris 1983); J.-C. NESMY, *I Padri commentano il Salterio della Tradizione* (Torino 1983); A. ROSE, *Les psaumes — voix du Christ et de l'Eglise* (Paris 1981).

⁴ Die hier genannte Zahl von rund 300 Kommentaren ergab sich bei der Vorbereitung des Index-Bandes zu F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum medii aevi* 1—11 (Madrid 1950—80).

⁵ Neuere Literatur zu Jacobus Pérez de Valencia: A. V. MÜLLER, *Giacomo Perez di Valenza O.S.A., vescovo di Chrysopoli e la teologia di Lutero*, in: *Bilychnis* 9 (1920) 391—403; F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum medii aevi* 3 (Madrid 1951) nn. 3982—86; H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hohelied-Kommentaren des Mittelalters* (Münster 1958) 373—75; W. WERBECK, *Jacobus Pérez von Valencia. Untersuchungen zu seinem Psalmenkommentar* (Tübingen 1959); A. ZÁRATE VALLEJO, *Jaime Pérez de Valencia, O.E.S.A. (1408—1490). Figura histórica y escritos. Justicia primitiva y pecado original* (Diss. Pontificia Universitas Gregoriana 1959); M. ALBORG DOMÍNGUEZ, *Jaime Pérez de Valencia, figura clave de los dos planteamientos hermenéuticos de la Biblia en el siglo XV*, in: *Actas del I Congreso de historia del país valenciano del 14 al 18 de abril de 1971*, vol. 2 (Valencia 1980) 793—802;

von Jacobus Pérez spielte sich ganz im Umkreis von Valencia ab; dort diente er seiner Kirche und seinem Orden zunächst als Theologieprofessor, Prior und Provinzial, später, von 1468 an als Auxiliarbischof von Valencia. Im Unterschied zu seinem Erzbischof, dem Kardinal Rodrigo de Borja, der im Jahre 1492 als Alexander VI. den päpstlichen Thron bestieg, hat Pérez keine aufsehererregenden kirchenpolitischen Aktivitäten entfaltet. Daß er über die Grenzen seiner Heimat hinaus bekannt wurde, verdankt er seinen exegetischen Werken. Neben Erklärungen zum Hohenlied und zu den biblischen Cantica des Breviers hat er vor allem einen umfangreichen Kommentar zu den Psalmen verfaßt⁶. Es ist erstaunlich, daß dieser ganz im scholastischen Stil gehaltene, mit vielen Distinktionen, Quästionen, Dubia und Korollarien überladene Kommentar in der Folgezeit einen so großen Widerhall gefunden hat; in der Zeit zwischen 1484 und 1749 wurde er insgesamt 29 Mal ediert, in Valencia, Paris, Lyon, Venedig und Madrid⁷. Noch erstaunlicher ist, daß er heute von neuem auf großes Interesse stößt, und zwar nicht nur in seinem Heimatland und nicht nur bei katholischen Theologen, sondern überall da, wo man die Geschichte der Exegese und der biblischen Hermeneutik als wichtige Aufgabe theologischer Forschung erkannt hat. So entstand die gründlichste Untersuchung zum Psalmenkommentar des Jacobus Pérez de Valencia, die 1959 veröffentlichte Dissertation von Wilfried Werbeck, nicht zufällig auf Anregung des protestanti-

M. PEINADO MUÑOZ, Jaime Pérez de Valencia, un importante teólogo agustino valenciano del siglo XV: investigaciones sobre su vida y obra, in: *Confrontación de la Teología y la Cultura. Actas del III Simposio de Teología Histórica* (7—9 mayo 1984) (Valencia 1984) 195—200; K. REINHARDT — H. SANTIAGO-OTERO, *Biblioteca bíblica ibérica medieval* (Madrid 1986) 172—79.

⁶ Der Kommentar zu den Psalmen wurde im wesentlichen in den Jahren 1460—65 konzipiert, aber erst 1478 vollendet und vor der 1484 erfolgten ersten Drucklegung noch einmal überarbeitet. Er ist dem Erzbischof von Valencia, Kardinal Rodrigo de Borja, dem späteren Papst Alexander VI., gewidmet. So ist die Erklärung des Psalmes 51 (50) unseres Augustiners wenigstens äußerlich verknüpft mit jener ergreifenden Meditation über das Miserere, die der im Konflikt mit Alexander VI. zum Tode verurteilte Savonarola kurz vor seiner Hinrichtung 1498 im Kerker zu Florenz niedergeschrieben hat. Vgl. SAVONAROLA. *Auswahl aus seinen Schriften und Predigten*. Ausgewählt und herausgegeben von J. SCHNITZER (Jena 1928) 288—305; SAVONAROLA. *Predigten und Schriften*. Ausgewählt, biographisch geordnet und erläutert von M. FERRARA (Salzburg 1957); SAVONAROLA, *Ketzer oder Heiliger?* Eingeleitet, ausgewählt und übersetzt von G. GIERATHS (Freiburg i. Br. 1961).

⁷ Zählt man auch die zweifelhaften Editionen hinzu, so kommt man gar auf die Zahl 32. In diesem Aufsatz wird zitiert nach der Ausgabe von Paris 1533; *Jacobi Perez de Valentia... in psalmos davidicos lucubratissima expositio. Accessit preterea expositio... in cantica novi veterisque testamenti simul cum cantico sanctorum Augustini et Ambrosii: Te Deum laudamus. Habetur insuper tractatus contra iudeos... Subiicitur deinde in Cantica Salomonis expositio...* (Parisiis, apud Franciscum Regnault, 1533).

schen Theologen und Luther-Forschers Gerhard Ebeling, der in seiner Tübinger Antrittsvorlesung von 1946 programmatisch von der „Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift“ gesprochen hatte⁸. Die Bedeutung unseres Kommentars liegt offensichtlich darin, daß er am Ende des Mittelalters kurz vor Ausbruch der Reformation die ganze Entwicklung der Psalmenexegese von Augustinus an zusammenfaßt und, wie besonders der umfangreiche Prolog über die Prinzipien der Exegese zeigt, in eigenständiger Weise reflektiert.

1. Auseinandersetzung mit der Tradition und eigener Ansatz

Das Mysterium Christi und der Kirche ist der eigentliche Gegenstand des Alten Testaments und ganz besonders der Psalmen, weil sie David, den größten der alttestamentlichen Propheten, zum Verfasser haben. Dieses bei den Kirchenvätern grundlegende christologische Verständnis der Psalmen zu vertiefen und konsequent zu entfalten, ist für Jacobus von Valencia ein besonderes Anliegen⁹.

Nun kann man, wie Balthasar Fischer in seinen Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit herausgearbeitet hat, in der frühen Kirche eine dreifache Form der Christologisierung der Psalmen unterscheiden¹⁰. Die Christen der ersten Jahrhunderte haben in den Psalmen vor allem die Stimme Christi selbst vernommen (*Psalmus — vox Christi*). Diese Christologisierung des „Unten“ wurde schon früh durch eine Christologisierung des „Oben“ ergänzt; man hörte in vielen Psalmen die Stimme der Kirche, die sich an Christus wendet (*Psalmus — vox ecclesiae ad Christum*). Es war dann Augustinus, der in seinen *Enarrationes in psalmos* diese beiden Sichten in genialer Weise zu einer einzigen verschmolzen hat: „*Psalmus vox totius Christi, capitis et corporis*“¹¹. Dazu kam in der Patristik noch eine

⁸ Sie erschien in Tübingen 1947 und später in G. EBELING, *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen* (Göttingen 1964).

⁹ Siehe PÉREZ, Prolog zum Psalmenkommentar (unfoliiert). Vgl. dazu WERBECK (Anm. 5) 74–137. Wie später noch genauer zu zeigen ist, hat vor allem die Auseinandersetzung mit den Juden Pérez zu einer konsequenten und umfassenden christologischen Interpretation der Psalmen veranlaßt.

¹⁰ Vgl. FISCHER, *Die Psalmen als Stimme der Kirche* (Anm. 3), besonders S. 21–23.

¹¹ Vgl. AUGUSTINUS, En. in Ps. 40; CCSL 38, 447: „*Commendamus autem saepius . . . Dominum nostrum Iesum Christum plerumque loqui ex se, id est ex persona sua, quod est caput nostrum; plerumque ex persona corporis sui, quod sumus nos et ecclesia eius; sed ita quasi ex unius hominis ore sonare verba, ut intellegamus caput et corpus in unitate integritatis consistere nec separari ab invicem; tamquam coniugium illud, de quod dictum est: Erunt duo in carne una. Si ergo agnoscimus duos in carne una, agnoscamus duos in voce una.*“ Daß Christus in den Psalmen bald als Gott, bald als Mensch spricht, führt Augustinus in der *Enarratio* zu Ps. 85 aus: CCSL 39, 1176–1177.

dritte Form der Christologisierung: Christus kann nicht nur als Subjekt oder als Adressat der Psalmen aufgefaßt werden, sondern auch als ihr eigentliches Thema (Psalmus — vox de Christo). So kann Balthasar Fischer die frühchristliche Psalmenfrömmigkeit zusammenfassen in dem Satz: „Die Psalmen reden der Frühkirche entweder von oder zu Christus, oder sie hört Christus in ihnen reden“¹².

Das Programm einer christologischen Interpretation der Psalmen klingt sicherlich überzeugend, läßt sich aber nicht ohne große Schwierigkeiten in der Exegese der einzelnen Psalmen anwenden. Wie kann man den Psalm Miserere als Stimme Christi deuten? Kann denn Christus sagen: „Gegen Dich allein habe ich gesündigt...“ (V. 5), oder: „Entsündige mich mit Hysop, dann werde ich rein...“ (V. 9)? Die Tradition hat zwar in David, dem Verfasser der Psalmen, gerne ein Vorbild Christi gesehen, und es war Augustinus, der in seinem kurz vor dem Jahre 400 verfaßten Werk gegen den Manichäer Faustus sogar den im 2. Buch Samuel (11. Kapitel) berichteten Ehebruch Davids christologisch ausgedeutet hat: in David begegnet uns Christus, der die Kirche (= Betsabee) aus den Fesseln des Teufels (= Urias) befreit und zur Frau nimmt¹³. Allerdings kommt er in seiner 411 (413) in Karthago gehaltenen Predigt über den Psalm Miserere auf diese gewagte Allegorisierung nicht mehr zurück¹⁴. Cassiodor jedoch und nach ihm viele Exegeten des Mittelalters haben diese Deutung aufgegriffen und so den Vers 2, den „Titel“ des Psalmes 51, interpretiert, nicht jedoch den Psalm selbst; diesen verstehen sie in erster Linie als einen Bußpsalm, als Gebet eines reuigen Sünders um Gottes Erbarmen¹⁵. Es sind also beim

¹² FISCHER, Die Psalmen als Stimme der Kirche (Anm. 3) 23.

¹³ Vgl. Augustinus, *Contra Faustum* XXII, 87; CSEL 25, 691—693: „Nunc peccatum David quid in prophetia significaverit, quanta possum brevitate perstringam... ergo iste quidem David graviter scelerateque peccavit; quod scelus eius etiam per prophetam deus arguit increpando et ipse abluit paenitendo. Verumtamen ille desiderabilis omnibus gentibus adamavit ecclesiam super tectum se lavantem, id est mundantem se a sordibus saeculi et domum luteam spiritali contemplatione transcendentem atque calcantem, et inchoata cum illa primae conventionis notitia post ab ea penitus separatum diabolum occidit eamque sibi perpetuo conubio copulavit. Oderimus ergo peccatum, sed prophetiam non extinguamus; amemus illum David, quantum amandus est, qui nos a diabolo per misericordiam liberavit; amemus et istum David, qui tam grave in se vulnus iniquitatis paenitentiae humilitate sanavit.“

¹⁴ Vgl. AUGUSTINUS, En. in Ps. 50; CCSL 38, 599—616.

¹⁵ Vgl. CASSIODORUS, *Expositio psalmorum*, Ps. 50; CSEL 97, 452—53. Cassiodor führt die Deutung auf Hieronymus zurück: „Inter alios siquidem beatus Hieronymus Bersabee figuram ecclesiae vel humanae carnis habuisse demonstrat; David vero, sicut multis locis constat aptatum, Domini Christi portasse dicit imaginem.“ Weitere Beispiele siehe bei PSEUDO-BEDA, PL 93, 747; GERHOLD VON REICHERSBERG (Honorius Augustodunensis), PL 193, 1601; BRUNO DER KARTHÄUSER, PL 152, 859. — Die Allegorisie-

Psalm Miserere offenbar nur die beiden anderen Formen der Christologisierung möglich (*vox ecclesiae ad Christum et de Christo*), und sie wurden auch angewandt; je nach Einschätzung der einzelnen Exegeten sind manche Verse oder aber der ganze Psalm an Christus selbst gerichtet¹⁶, oder der Psalm spricht zumindest von der Erlösungstat Christi. Doch kehren wir noch einmal zur Frage der *vox psalmi* zurück. Die Antwort, daß in dem Psalm David in eigener Person und als Vorbild jedes büßenden Menschen spricht, trifft offenbar auch nicht auf alle Verse des Psalms zu. In Vers 7 (In Sünden bin ich geboren; in Sünden hat mich meine Mutter empfangen) spricht David, wie Augustinus meint, keineswegs in eigener Person, sondern vielmehr als Repräsentant des ganzen Menschengeschlechts, das von Adam Sünde und Tod ererbt hat¹⁷. Auch die letzten Verse, die von Sion handeln, sind nicht einfach von David als dem Vorbild der einzelnen Menschen gesprochen; hier hören wir die Stimme der Kirche¹⁸.

Die Frage, inwieweit sich die Christologisierung weiterführen läßt, läßt sich beliebig weiterführen; so heißt es in dem anonymen Kommentar des Codex 81 der Kapitelsbibliothek von Sigüenza, f. 56r: „Per David intelligitur Deus pater. Per Uriam filium missum ad mortem propter Bersabee idest propter redimendam et habendam ecclesiam, per Nathan intelligite Spiritum Sanctum qui post peractum peccatum facit nos paenitere.“ Das Initium dieses Kommentars (*Iste liber prenotatur liber hymnorum*), jedoch nicht der ganze Text stimmt mit dem Kommentar überein, der Odo von Asti zugeschrieben wird (vgl. F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum medii aevi* n. 6051).

¹⁶ So sieht zum Beispiel Augustinus in Christus das Subjekt des Verses 6b (*ut iustificeris in sermonibus tuis et vincas cum iudicaris*); siehe Anm. 29. — Ein Irrweg ist es sicherlich, wenn einige wenige Theologen des späten Mittelalters den Psalm umdichten und an Maria, die Mutter der Barmherzigkeit, richten, auch wenn sie in ihren Formulierungen orthodox bleiben. So liest man im anonymen Psalterium beatae Mariae Virginis aus dem 14./15. Jahrhundert, das im Codex 19/1829 der Stadtbibliothek Trier enthalten ist (f. 13r-v): „Miserere mei, domina, quia mater nuncuparis. Et secundum viscera misericordiarum tuarum munda me ab iniquitatibus meis. Effunde gratiam tuam super me et solitam clementiam tuam ne subtrahas a me. Quoniam peccata mea confitebor tibi et coram te excusa me sceleribus meis. Fructui ventris tui me reconcilia et pacifica me ei qui me creavit et redemit . . .“ Ähnlich äußert sich auch JOHANNES VON MECHELEN († 1475) in der marianischen Paraphrase, die er an die Erklärung des Psalms Miserere anschließt: „Ad beatam virginem misericordie reginam ex hoc psalmo penitens devocionem formare potest, ut dicat: Miserere mei, mater Dei, secundum magnam misericordiam tuam, que vincere potest omnem nostram miseriam . . .“; Siehe cod. 54/1001 der Stadtbibliothek Trier, f. 224vb—225rb. Den Hinweis auf die beiden Trierer Handschriften verdanke ich Herrn J. WERRES/Trier.

¹⁷ AUGUSTINUS, En. in Ps. 50, 7 (CCSL 38, 606): „Suscepit personam generis humani David, et adtendit omnium vincula, propaginem mortis consideravit, originem iniquitatis advertit, et ait: Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum. Numquid David de adulterio natus erat, de lesse viro iusto et coniuge ipsius?“

¹⁸ AUGUSTINUS, En. in Ps. 50, 20—21; CCSL 38, 625.

Es gibt also, wie Jacobus von Valencia sehr richtig beobachtet hat, bei den großen Theologen der Vergangenheit, bei Augustinus, Cassiodor und Petrus Lombardus, in der Frage nach der Stimme, die im Psalm Miserere spricht, ein gewisses Schwanken¹⁹: In manchen Versen spricht David in eigener Person, in anderen als Vorbild jedes reuigen Sünders, in anderen wieder als Repräsentant des Menschengeschlechtes oder der Kirche. Bei aller Ehrfurcht gegenüber der Tradition sieht Pérez darin eine Inkonsistenz, die ein richtiges und volles Verständnis des Psalmes verhindert²⁰. Seiner Auffassung nach muß man sehr genau drei verschiedene Betrachtungsweisen des Psalmes unterscheiden, nämlich zuerst die wörtliche, historische Interpretation, dann die prophetisch-mystische und schließlich die moralische. Das entspricht den drei verschiedenen Situationen, in denen dieser Psalm gebetet wurde und wird: David hat ihn nach dem Ehebruch mit Bethsabée und dem Mord an Urias zum ersten Mal gebetet; heute verwendet ihn die Kirche im Stundengebet; darüber hinaus benutzen ihn viele Gläubige in ihren privaten Gebeten. Um die Unterscheidung der drei verschiedenen Sichtweisen des Psalmes konsequent durchzuführen, entschließt sich Pérez, den Psalm dreimal nacheinander zu kommentieren, zuerst im historischen, dann im mystischen und schließlich im moralischen Sinn²¹.

2. Der Literalsinn des Psalmes: ein Gebet Davids um Vergebung seiner Sünden im Hinblick auf das künftige Leiden Christi

An erster Stelle kommentiert Pérez den Psalm im wörtlichen, und das heißt für ihn weithin auch, im historischen Sinne. Daß der Vers 2, der

¹⁹ PÉREZ, f. 87va-b: „Ideo est necesse ad evacuandam et hauriendam totam intentionem prophete et intelligentiam huius psalmi, quod exponatur non de solo David, sed etiam de tota ecclesia ab Adam usque ad iudicium et de quolibet peccatore penitentiam agente. Nam ad secundum sensum legit ipsum ecclesia publice in officio canonico. Sed ad tertium sensum imponitur in penitentiam particularibus penitentibus et confessis. Et sic legunt ipsum particulariter layci et etiam ecclesiastici ultra horas canonicas. Et hec est causa quare Augustinus et Cassiodorus et magister in glosa ordinaria (= Magister sententiarum in Glossatura magna) exponunt istum psalmum mixto modo simul ad predictum triplicem sensum. Sed quia sic confunditur intellectus et mens legentis et audientis, ideo videtur michi convenientius, ut iste psalmus distincte et separatim exponatur per se et fiant tres expositiones separate . . . Primo ergo exponemus ipsum litteraliter de ipso David. Secundo mystice pro toto corpore mystico prout peccavit in Adam. Tertio moraliter pro quolibet penitente.“

²⁰ Auf das Phänomen, daß Augustinus biblische Perikopen gewöhnlich in merkwürdig unzusammenhängender Weise interpretiert, weist die neuere Augustinus-Forschung hin; siehe dazu den Beitrag von B. FISCHER in diesem Heft.

²¹ Die ganze Auslegung des Psalmes 50 umfaßt in der Pariser Ausgabe von 1533 die Folien 87rb—96rb; der erste Kommentar f. 87vb—89vb, der zweite Kommentar f. 89vb—91va und der dritte Kommentar f. 91va—96rb.

sogenannte Titel des Psalmes, eine spätere Zutat darstellt, war ihm nicht bewußt; für ihn wie für alle Theologen des Mittelalters stand fest, daß die in 2 Samuel 11 berichtete Geschichte von Davids Ehebruch mit Bethsabée den eigentlichen Sitz im Leben für unseren Psalm angibt. Nur Hieronymus wußte noch von „Syrern“ (vielleicht dachte er an Diodor von Tarsus oder Theodor von Mopsuestia), die vom Titel des Psalmes absahen und die Juden im babylonischen Exil für die eigentlichen Verfasser des Psalmes hielten; aber er mißbilligte diese Auffassung, und in der Folgezeit geriet sie ganz in Vergessenheit²².

Wer von einer historischen Interpretation erwartet, daß sie den Psalm aus seinem alttestamentlichen Kontext heraus erklärt, der wird über den Kommentar von Jacobus de Valencia sehr erstaunt sein. Bereits im buchstäblichen Sinn weist der Psalm auf Christus hin, wie Pérez immer wieder betont. Mit der ganzen Tradition nimmt er an, daß bereits die Bemerkungen in Vers 1, nämlich „In finem“ (nach dem Psalterium Gallicanum) beziehungsweise „Victori“ (nach dem Psalterium iuxta hebraeos) darauf hindeuten²³. Vor allem aber findet er diese Bedeutung durch den Psalm selbst bestätigt. David als Prophet weiß nach Pérez ganz genau, daß seine Schuld nur durch das künftige Leiden Christi Vergebung finden kann vor Gott. Seine Bitte „Besprenge mich mit Hysop“ (V. 9) kann schon im Wortsinne nichts anderes bedeuten als „Besprenge mich mit dem Blut deines künftigen Leidens“²⁴. Damit macht sich Pérez unbewußt eine Deutung zu eigen, die sich, wie Balthasar Fischer gezeigt hat, erstmals in einem christlichen Zusatz zum Vers 9a aus dem 4. Jahrhundert findet: „Wo der Psalm in Vers 9, an alte kultische Reinigungsriten anknüpfend, sagt: Entsündige

²² HIERONYMUS, De psalmo 50 (PLS 2, 324): „In finem, psalmus David, cum venit ad eum Nathan propheta, quando intravit ad Bersabee. Dicitur manifeste David, sicut titulus eius docet: Syri autem hunc psalmum ex persona eorum qui erant in Babylonia dicunt, titulos de psalmis quia tulerunt.“ Vgl. auch DIODORUS TARSENSIS, Commentarii in psalmos I, ed. CCSG 6, 312 (Ps 51); THEODORUS MOPSUESTENUS, Expositionis in psalmos Iuliano Aeclanensi interprete in latinum versae quae supersunt, ed. CCSL 88A, 215 (Ps 51).

²³ PÉREZ, f. 87rv. Pérez benutzt im allgemeinen, wie damals üblich, das Psalterium gallicanum, zieht aber zum Vergleich auch das Psalterium iuxta hebraeos heran. Der von ihm benutzte Text beider Psalterien stimmt allerdings nicht völlig mit dem Text der heutigen kritischen Ausgaben überein. Da es bis heute keine Untersuchung des im späten Mittelalter verwendeten lateinischen Bibeltextes gibt, ist eine Einordnung des von Pérez gebrauchten Textes nicht möglich.

²⁴ PÉREZ, f. 88va: „Per supradictas figuras et mysteria novit et previdit David in spiritu quod non poterat genus humanum a morte eterna nec a culpa liberari nisi per sanguinem Christi futuri. Hoc ergo credens et sciens David per fidem dicit ad patrem sive ad filium: O domine, asperges i. asperge me ysopo sanguinis tue future passionis . . .“

mich mit Hysop, fährt der Zusatz fort: vom Blut des Holzes²⁵.“ Was der Zusatz nur andeutet, das begründet Pérez in seinem Kommentar ausführlich; das ganze Alte Testament ist für ihn nur ein Vorausbild des Neuen; die Gerechten des Alten Bundes wurden nur durch den Glauben an den kommenden Christus gerettet. Diese Zusammenhänge waren, wie Pérez meint, David, dem größten unter den alttestamentlichen Propheten, wohl bewußt; Gott hat ihm ja das „Ungewisse und Verborgene seiner Weisheit“ (V. 8b) geoffenbart, und das sind nach Pérez die Mysterien des Lebens und Leidens Christi²⁶. Bei dieser Einstellung wundert es nicht, daß der Valencianer auch andere Stellen des Psalmes als prophetische Hinweise auf das Neue Testament interpretiert; die Aussagen über das Opfer weisen auch auf die Eucharistie hin²⁷.

Zu klären bleibt noch, ob sich David nach Meinung unseres Autors in diesem Psalm auch direkt an Christus wendet. Bei der Auslegung von Vers 9 (*Asperges me hysopo*) meint er etwas zögernd, dieser Vers sei an den Vater oder an Christus gerichtet²⁸; in der weiteren Erklärung des Verses ist dann eindeutig Christus der Adressat. Anders dagegen äußert er sich bei der Erklärung des Verses 6 (*Tibi soli peccavi . . . ut iustificeris in sermonibus tuis et vincas cum iudicaris*). Während Augustinus betont, dieser Vers wende sich an Christus, weil der Vater nicht gerichtet werden könne, bezieht Pérez den Vers eindeutig auf Gott den Vater, der sich seinen Feinden gegenüber rechtfertigen muß²⁹. Daß Jacobus von Valencia etwas zögert, in Christus den eigentlichen Adressaten des Psalmes oder wenigstens einiger Verse zu erblicken, hängt vielleicht mit seinem Gottesverständnis zusammen, in dessen Mittelpunkt Gott als der Eine steht. Nachdem er nämlich in Vers 16 (*Libera me a sanguinibus, Deus, Deus salutis meae, et exaltabit lingua mea iustitiam tuam*) eine Anspielung auf die Trinität entdeckt hat (der Vater befreit von Blutschuld, der Sohn ist der Gott des Heiles, der Heilige Geist bewegt die Zunge), ruft er sogleich das trinitätstheologische Prinzip in Erinnerung, daß Gott nach außen hin als

²⁵ B. FISCHER, Liturgie- und Exegese-geschichte. Interdisziplinäre Zusammenhänge, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 1988 (im Druck). Vgl. auch B. FISCHER, Die Psalmen als Stimme der Kirche (Anm. 3) 35.

²⁶ PÉREZ, f. 88rb.

²⁷ PÉREZ, f. 89v.

²⁸ Siehe Anm. 24.

²⁹ PÉREZ, f. 88ra. Vgl. AUGUSTINUS, En. in Ps 50 (CCSL 38, 605): „Cui dicat, fratres, cui dicat, difficile est advertere. Deo utique loquitur, et manifestum est quomodo Deus Pater non est iudicatus . . . Videt futurum iudicem iudicandum, iudicandum a peccatoribus iustum, et in eo vincentem . . .“ Auch HIERONYMUS bezieht diese Stelle in seinen *Commentarioli in psalmos* (CCSL 72, 210) auf Christus, den von den Menschen gerichteten Richter.

ein einziger handelt³⁰. Wohl aus solchen Überlegungen heraus ist für ihn der Adressat des Psalmes in erster Linie der eine Gott³¹.

Ist der Psalm also nach Pérez in erster Linie einfachhin an Gott gerichtet und nur in manchen Versen auch an Christus, so besteht für ihn doch kein Zweifel, daß Christus das große Thema des ganzen Psalmes bildet. Einem modernen Leser wird das befremdlich erscheinen. Er wird sich vielleicht fragen, warum Pérez den Psalm bereits im ersten, historischen Kommentar christologisch interpretiert und diese Deutung nicht für den zweiten, den prophetisch-mystischen Kommentar aufspart.

Man muß dazu bedenken, daß gerade die spanischen Theologen in einer beständigen geistigen Auseinandersetzung mit den Rabbinen standen. Pérez selbst berichtet, wie einige Juden aus Valencia an seiner Erklärung der Psalmen Anstoß genommen hatten³². Um den Juden entgegenzutreten zu können, mußte sich Pérez auf der einen Seite ganz auf die *litera* und den alttestamentlichen Kontext einlassen; auf der anderen Seite mußte er zeigen, daß der Psalm bereits im Wortsinn auf Christus hinweist; denn er wollte ja diese Juden bekehren oder zumindest seine christliche Exegese vor ihnen rechtfertigen. Für diese Art der Schrifterklärung konnte sich Jacobus

³⁰ PÉREZ, f. 89va. In der Tradition wurde oft die Aussage der Verse 12–14 über den dreifachen Geist (*spiritus principalis, spiritus rectus, spiritus sanctus*) im trinitarischen Sinn gedeutet. Wie CASSIODOR sagt (CCSL 97, 465), hat schon Hieronymus in einem offenbar verlorengegangenen Werk diese Verse so gedeutet. Augustinus referiert die trinitarische Deutung mit einer gewissen Distanzierung (*non est haeretica quaelibet sententia*; CCSL 38, 612). Vgl. auch H. CH. PUECH, *Origène et l'exégèse trinitaire du Psaume 50, 12–14*, in: *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Goguel* (Neuchâtel–Paris 1950) 185–193.

³¹ Trotzdem redet hier David auch nach Pérez nicht mit dem Gott an sich, dem *Deus absolutus et nudus*, sondern — in der Terminologie Martin Luthers — mit dem Gott der Väter, der sich ins Wort und in seine Verheißungen gehüllt hat. Vgl. D. MARTIN LUTHER, *Der 51. Psalm. Ein Grundkurs christlichen Glaubens. Übersetzt und als Meditationsbuch dargeboten von H. KLEINKNECHT* (München 1983) 24–25. Es handelt sich um die Übersetzung der Psalmenerklärung Luthers aus dem Jahre 1532 (WA 40/2, S. 313–470). Vgl. zu Luthers in den Jahren 1513–15 entstandenen *Dictata super psalterium*: S. RAEDER, *Die Auslegung des 50. (51.) Psalms in Augustins Enarrationes in psalmos und in Luthers Dictata super psalterium*, in: G. HAMMERS — K. H. ZUR MÜHLEN (Hrsg.), *Lutheriana* (Köln 1984) 153–192.

³² Aus diesem Grund hat Pérez an seinen Psalmenkommentar einen „*Tractatus contra iudeos*“ angefügt (PÉREZ, f. 322rb–459vb). Auch seine Erklärung des Psalmes *Miserere* hat Anstoß erregt bei den Juden Valencias. In der Antwort geht Pérez allerdings nicht auf bestimmte Verse ein, sondern behandelt das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament im allgemeinen. Zum Verhältnis von Juden und Christen in Valencia im 15. Jahrhundert vgl. auch K. REINHARDT, *Hebräische und spanische Bibeln auf dem Scheiterhaufen der Inquisition. Texte zur Geschichte der Bibelzensur in Valencia um 1450*, in: *Historisches Jahrbuch* 101 (1981) 1–37.

von Valencia vor allem auf Nikolaus von Lyra stützen, der seinerseits auf den hermeneutischen Ausführungen des Thomas von Aquin und des Hugo von St. Victor basiert³³. Ohne die traditionelle Lehre vom vierfachen Sinn der Heiligen Schrift aufzugeben, hat sich der Lyraner ganz auf den Literalsinn konzentriert. Dabei hat er im Alten Testament einen doppelten Literalsinn unterschieden: viele Aussagen des Alten Testaments finden eine erste Erklärung schon aus dem alttestamentlichen Kontext heraus, im vollen Wortsinn dagegen weisen sie auf Christus hin. In der Anwendung dieser Theorie war Nikolaus von Lyra eher zurückhaltend; er deutete nur wenige Psalmen christologisch, und der Psalm *Miserere* gehört nicht dazu³⁴. Die *Postilla literalis* des Lyraners hat in Spanien ein großes Echo gefunden³⁵. Auch Jacobus von Valencia machte sich dessen exegetische Theorie zu eigen und benutzte ausgiebig die *Postilla*. Was er an Nikolaus von Lyra zu kritisieren hatte, war weniger dessen Theorie als die mangelnde Konsequenz in der Anwendung. Der Lyraner interpretierte nur wenige Psalmen im christologischen Sinne; Pérez dagegen begnügte sich nicht mit solchen Halbheiten; nach ihm weisen alle Psalmen bereits im Literalsinn auf die Mysterien Christi hin³⁶.

Wodurch aber unterscheidet sich dann noch der literale, historische Kommentar vom prophetisch-mystischen?

3. Der prophetisch-mystische Sinn des Psalmes: ein Gebet des von der Sünde Adams verwundeten mystischen Leibes Christi

Pérez hat keine Schwierigkeiten, die prophetisch-mystische von der historischen Auslegung des Psalmes abzugrenzen. Nach beiden Interpreta-

³³ Vgl. zu den hermeneutischen Auffassungen des Pérez und ihrer traditionellen Verankerung WERBECK (Anm. 5) 74–137.

³⁴ NICOLAUS DE LYRA, *Postilla super Bibliam*, tomus I (Straßburg 1492 = Frankfurt/Main 1971), Prologus primus et secundus; vgl. ferner in Band III derselben Ausgabe die Postille zu Ps 50 (die Bände sind nicht foliiert).

³⁵ Vgl. K. REINHARDT, Das Werk des Nicolaus von Lyra im mittelalterlichen Spanien, in *Traditio* 43 (1987) (im Druck). Die ständige Auseinandersetzung mit den Juden gab der spanischen Exegese einen besonderen Charakter, der sie später auch gegenüber dem biblischen Humanismus des Erasmus auszeichnete, der sich mehr an der lateinischen und griechischen Antike orientierte; vgl. dazu N. FERNÁNDEZ MARCOS — E. FERNÁNDEZ TEJERO, *Biblistismo y Erasmismo en la España del siglo XVI*, in: M. REVUELTA SAÑUDO — C. MORÓN ARROYO, *El Erasmismo en España* (Santander 1986) 97–108.

³⁶ Vgl. WERBECK (Anm. 5) 123–137. Auch Pérez unterscheidet gelegentlich wie Nikolaus von Lyra einen doppelten Literalsinn des Alten Testaments. Bei der Erklärung des Psalmes *Miserere* verzichtet er darauf, und zwar vermutlich deshalb, weil seiner Meinung nach David, der Verfasser des Psalmes, als Prophet das Kommen Christi ganz deutlich voraussah.

tionen spricht der Psalm von Christus, aber das Subjekt ist jeweils verschieden. In der zweiten Deutung spricht David nicht mehr in eigener Person, sondern in der Person des ganzen Menschengeschlechts. Pérez greift damit einen Gedanken des Augustinus auf, den dieser äußerte, als er den Vers 7 (In Sünden bin ich empfangen) nicht auf persönliche Sünden Davids bezog, sondern vielmehr auf die von Adam ererbte Sündhaftigkeit³⁷. In dieser Perspektive interpretiert nun Pérez nicht nur den Vers 7, sondern den ganzen Psalm. Hier betet, immer nach der Deutung des zweiten Kommentars, nicht ein einzelner Mensch, David, um Vergebung seiner persönlichen Sünden, hier betet der Mensch schlechthin, der „homo mysticus“, um Erlösung von der Sünde, die die ganze menschliche Natur verdorben hat³⁸. Der „homo mysticus“ ist also in erster Linie gekennzeichnet durch seinen Bezug auf Adam; von Adam hat er die Sünde wie eine Krankheit geerbt. Aber der mystische Mensch ist nicht identisch mit Adam. Ein nach Pérez ganz wesentliches Kennzeichen des „homo mysticus“ ist es, daß er unterwegs ist, und zwar von Adam her auf Christus hin, und in der jetzigen heilsgeschichtlichen Epoche betet er diesen Psalm in Erwartung der Parusie Christi³⁹. Der Terminus „homo mysticus“ wurde also von Pérez geprägt in Analogie zu dem Begriff des „corpus Christi mysticum“, ja beide Ausdrücke meinen fast dasselbe. Der „homo mysticus“ ist identisch mit dem Volk Gottes, der Kirche, sofern man Kirche im weiten Sinne versteht als die Menschheit, die auf Christus hingeordnet ist, als die ecclesia ab Adam. Der Terminus „homo mysticus“ bringt wohl nach Pérez besser zum Ausdruck, daß der mystische Leib Christi gezeichnet ist durch die Sünde Adams und daß er immer unterwegs ist auf Christus hin.

³⁷ Siehe Anm. 17 und 18.

³⁸ PÉREZ, f. 89vb: „David non solum fecit hunc psalmum in persona sui, sed etiam prophetice in persona totius corporis sive hominis mystici, prout peccavit in Adam et habet fidem Christi, qui homo peregrinatus est usque ad Christum et exinde peregrinatur usque ad iudicium, qui alio modo dicitur civitas dei aut populus sive ecclesia dei, ad quem sensum legitur in officiis ferialibus ad omnes horas . . . Ad cuius intelligentiam est advertendum . . . quod David in multis est figura Christi, maxime quoad primam persecutionem, quia innocenter passus est, sed post persecutionem fuit exaltatus in regnum suum sicut Christus; sed in multis fuit figura ipsius Adam, scilicet in quantum peccator et ingratus post exaltationem, maxime in adulterio et raptu Bersabee.“ Zur Idee des homo mysticus bei Pérez vgl. WERBECK (Anm. 5) 134–137.

³⁹ PÉREZ, f. 90ra: „Unde iste homo mysticus, qui loquitur in hoc psalmo, habet duplicem respectum. Uno modo respicit primum Adam, in quo peccavit et a quo trahit naturam corruptam tanquam morbum hereditarium. Secundo respicit secundum Adam i. Christum, per quem expectat liberari a morbo et sententia data in Adam . . . qui quidem homo mysticus, que est ecclesia, semper peregrinando cantavit ipsum psalmum usque ad primum adventum petendo redemptionem, sed nunc cantat et cantabit usque ad iudicium petendo sanari a predicto morbo per ecclesiastica sacramenta.“

In unserem Zusammenhang interessiert vor allem das Verhältnis des mystischen Menschen zu Christus. Ist er mit ihm identisch oder steht er Christus gegenüber?

Im Prolog des Psalmenkommentars, im dritten Traktat, der vom Verständnis der Prophetie Davids handelt, bekennt sich Pérez zu dem Prinzip, daß Christus und die Kirche wie Haupt und Leib einen einzigen Menschen, eben den mystischen Menschen, bilden⁴⁰. Daraus folgt für ihn, daß Christus die Sünden der Menschen auf sich genommen hat, freilich wie er einschränkend hinzufügt, nur hinsichtlich der Strafe, nicht der Schuld. Später, in der dritten Regel der Schriftauslegung⁴¹, unterscheidet er eine dreifache Natur Christi. Außer der göttlichen und der mit dieser hypostatisch vereinigten und darum sündlosen menschlichen Natur kennt er noch eine dritte Natur Christi, nämlich die von der Sünde Adams verdorbene Natur des Menschengeschlechtes. Manchmal, so meint er, spricht Christus in den Psalmen auch gemäß dieser von der Sünde verdorbenen Natur⁴², etwa wenn er im Psalm 68, 6 sagt: „Meine Vergehen (delicta) sind vor Dir nicht verborgen.“ Aufgrund dieser Ausführungen müßte man eigentlich erwarten, daß Pérez auch im Psalm Miserere die Stimme Christi hört⁴³. Das aber ist nicht der Fall. Schon im hermeneutischen Traktat des Prologes wird der Psalm 50 nicht als Beispiel genannt für einen Psalm, aus dem der für sein Volk büßende und sühnende Christus spricht. Und im zweiten Kommentar zum Psalm 50 unterscheidet Pérez genau zwischen dem mystischen Menschen und Christus selbst; der „homo mysticus“ steht Christus als seinem Haupt und Erlöser gegenüber. Pérez wagt es nicht, Christus den Vers 5 (Tibi soli peccavi) in den Mund zu legen; hier spricht der von Adams Sünde verdorbene „homo mysticus“ und bittet Gott um das Kommen des Erlösers⁴⁴. Wohl noch absurder wäre es, in Christus das Subjekt des Verses 9 (Asperges me etc.) zu sehen; denn hier ist ja Christus der Adressat, an den sich die Bitte richtet, wie Pérez schon im ersten Kommentar angedeutet hat⁴⁵.

⁴⁰ PÉREZ, Prolog, 3. Traktat.

⁴¹ A. a. O. Im Abschnitt über die Regeln der Schriftauslegung knüpft Pérez an die von Augustinus in seinem Werk *De doctrina christiana* im kritischen Anschluß an Tyconius formulierten Regeln an; vgl. WERBECK (Anm. 5) 91–96.

⁴² Andere Beispiele findet PÉREZ in Ps 21, 2 (*longe a salute mea verba delictorum meorum*) und in Ps 37, 8 (*non est sanitas in carne mea*, wo er abweichend vom Psalterium gallicanum und vom Psalterium iuxta hebraeos hinzufügt: *a facie delictorum meorum*).

⁴³ HIERONYMUS bezeichnet in seinem *Commentarius brevis in psalmos* als Thema des Psalms Miserere: „Vox Christi pro populo poenitentis voxque Pauli omnisque credentis poenitentiam agentis“ (PLS 2, 303–324); aber er führt diese Sicht nicht weiter aus.

⁴⁴ PÉREZ, f. 90rab.

⁴⁵ PÉREZ, f. 90rb—va. Vgl. auch Anm. 28.

Man sieht also, daß Pérez in der Praxis seine exegetischen Prinzipien sehr flexibel anzuwenden weiß. Das mindert nicht den Wert der Theorie, die seiner prophetisch-mystischen Auslegung zugrunde liegt. Damit hat er die allegorische Schriftauslegung auf eine ganz neue Basis gestellt und ihr den Charakter des willkürlichen Umganges mit den Texten genommen. In heutiger Terminologie könnte man seine Auslegung vielleicht eine heilsgeschichtliche und ekklesiologische nennen. Ihr liegt die Erkenntnis zugrunde, daß der Mensch in Sünde wie in Gnade nicht als einzelner dasteht, sondern eingebunden ist in die schicksalhafte Gemeinschaft der ganzen Menschheit und bestimmt wird durch die jeweilige geschichtliche Situation.

In diesem Punkt berührt sich der zweite Kommentar des Jacobus von Valencia mit der Erklärung Martin Luthers, besonders im großen Psalmenkommentar von 1532. Luther betont nachdrücklich, daß der Psalm weniger von den einzelnen Sünden Davids oder anderer Menschen spricht als vielmehr vom Quellgrund der Sünde, von der sündigen Natur des Menschen⁴⁶. In der näheren Bestimmung von Sünde und Gnade gehen die beiden Theologen allerdings auseinander. Bezeichnend dafür ist schon, daß Pérez im Unterschied zu Luther in einem dritten Kommentar den Psalm Miserere interpretiert als Bitte eines jeden Menschen um Vergebung seiner persönlichen Sünden.

4. Der moralische Sinn des Psalmes: ein Gebet jedes Menschen, der Buße tut für seine persönlichen Sünden

Am umfangreichsten ist der dritte Kommentar ausgefallen, der das Miserere im moralischen Sinn auslegt, d. h. als Gebet eines jeden Menschen, der vor Gott seine Schuld offenlegt und um Erbarmen bittet⁴⁷. Damit folgt Pérez der traditionellen Auslegung dieses Psalmes als eines Bußpsalmes; in ihm spricht David als das große Vorbild jedes Menschen, der Buße tut. Der Umfang des dritten Kommentars könnte vermuten lassen, auch bei Pérez laufe letztlich alles auf die moralische Auslegung des Bußpsalmes hinaus. Dem steht jedoch entgegen, daß er an verschiedenen anderen Stellen seines Werkes sich sehr zurückhaltend über eine moralische Auslegung der Heiligen Schrift ausspricht⁴⁸. Er lehnt sie nicht ab, aber räumt ihr doch im allgemeinen wenig Platz ein und wenn, dann den letzten Platz. Diese Zurückhaltung hat verschiedene Gründe. Einmal, so meint er, haben seine

⁴⁶ Vgl. D. MARTIN LUTHER, Der 51. Psalm (Anm. 31) 58.

⁴⁷ Manchmal spricht Pérez nicht nur davon, daß er den Psalm moraliter auslegen wolle, sondern moraliter et spiritualiter, ohne aber dadurch einen neuen Aspekt der Auslegung anzusprechen; vgl. PÉREZ, f. 91va.

⁴⁸ Vgl. WERBECK (Anm. 5) 104–112.

Vorgänger diese Art der Exegese in so reichem Maße praktiziert, daß überhaupt kein Bedarf mehr an derartigen Auslegungen der Schrift besteht⁴⁹. Sie haben darüber, wie er weiterhin kritisch anmerkt, manchmal die literale und prophetische Auslegung der Schrift vernachlässigt. Gerade diese aber ist seiner Auffassung nach besonders aktuell. Daß Glaube und Liebe in seiner Zeit immer mehr abnehmen, hängt, wie er meint, ganz wesentlich damit zusammen, daß man zuwenig die Bibel studiere und sich um ein richtiges geistliches Verständnis der Schrift mühe⁵⁰. Mit bitteren Worten beklagt er, daß viele Theologen und Mönche aus Überfluß an zeitlichen Gütern die *scientia divina* verachteten. Sie beschäftigten sich mehr mit den römischen Klassikern als mit der Bibel. Um auf der Höhe der Zeit zu sein und die Magisterwürde zu erlangen, disputierten sie gerne über subtile Probleme und vergaßen die Wahrheiten der Bibel⁵¹. Eine andere Gefahr für den Glauben geht seiner Meinung nach von der jüdischen Exegese aus, die das Alte Testament ohne Bezug auf Christus interpretiert⁵². Um dieser doppelten Gefahr zu begegnen und den Glauben der Christen zu stärken, legt Pérez im allgemeinen das ganze Gewicht auf die literale und prophetische Auslegung der Bibel. Die Interpretation im moralischen Sinn ist damit nicht ausgeschlossen; gerade bei einem Bußpsalm ist sie durchaus naheliegend und angebracht, und darum räumt er ihr hier auch viel Platz ein. Aber er setzt sie doch bewußt an die dritte und letzte Stelle; von der Buße des einzelnen Menschen kann man nur richtig sprechen im Rahmen der durch Christus und die Kirche geprägten Heilsgeschichte.

Wie er den Psalm Miserere im moralischen Sinn auslegt, soll jetzt an zwei Beispielen gezeigt werden:

a) Die drei Dimensionen der Sünde

Schon im ersten und zweiten Kommentar hatte Pérez eine dreifache Sünde Davids unterschieden⁵³; außer Ehebruch und Mord hat David auch einen Raub (*furtum*) begangen, weil er das im Ehebruch gezeugte Kind

⁴⁹ Vgl. PÉREZ, f. 231vb (Ende von Ps 118) und f. 232rb (Beginn von Ps 119). Mit ähnlicher Argumentation hat auch Thomas von Aquin im Prolog des Job-Kommentars seine Entscheidung begründet, Job nicht in der Tradition der *Moralia* in Job Gregors des Großen zu interpretieren; vgl. SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia* t. 26 (Roma 1965) 4.

⁵⁰ Vgl. PÉREZ, f. 352rb (Praefatio zum Kommentar über das Hohe Lied). Vgl. dazu auch WERBECK (Anm. 5) 110.

⁵¹ Vgl. PÉREZ, f. 125rb—va (zu Ps 70).

⁵² Vgl. PÉREZ, f. 393ra (Ende des Kommentars über das Hohe Lied); siehe auch den in Anm. 51 zitierten Text.

⁵³ Vgl. PÉREZ, f. 87vb und 89vb.

dem Urias unterschieben und so diesen beerben wollte. Auch im dritten Kommentar kommt er wieder auf diese etwas merkwürdig und gewaltsam anmutende Dreiteilung zurück⁵⁴. Sie dient ihm offenbar dazu, die Sünde möglichst umfassend, und das heißt eben in einem dreifachen Sinn, zu beschreiben. In jeder Sünde geschieht Ehebruch, Raub und Mord; Ehebruch, weil der Mensch in der Sünde Gott und Christus untreu wird — Raub, weil er in jeder Sünde auch den Mitmenschen schädigt und ihm etwas wegnimmt — Mord, weil er seine eigene Seele zugrunde richtet. Diese drei Dimensionen findet er schon angedeutet in den verschiedenen Termini für Sünde und Erlösung, die im Psalm verwendet werden: *peccatum*, *iniquitas* — *delere*, *lavare*, *mundare*. Die für einen scholastischen Exegeten typische Freude an Zahlenspielerereien verleitet ihn dann dazu, das Dreier-Schema weiterzuführen: Es gibt drei Grade der Sünde, man sündigt zuerst im Herzen (*corde*), dann mit dem Mund (*ore*) und schließlich in der Tat (*opere*); es gibt drei Arten der Sünde: Hochmut (*superbia*), Habsucht (*avaritia*) und Ausschweifung (*luxuria*). Aber das Ganze erschöpft sich nicht in Spielerereien. Mit Hilfe der Dreier-Einteilung gelingt es ihm, die theologische und die soziale Dimension der Sünde einander richtig zuzuordnen. So bedeutende Theologen wie Thomas von Aquin haben das Bekenntnis Davids in Vers 6, er habe allein vor Gott gesündigt, unter anderem so zu erklären versucht, daß ein König sich nicht gegen einen Untergebenen (Urias) versündigen könne⁵⁵. Ohne den großen Autoritäten der Vorzeit direkt zu widersprechen, versteht es Pérez, durch die Unterscheidung einer dreifachen Bedeutung von „*peccare*“ die schiefe, dem feudalistischen Denken verhaftete Erklärung zurechtzurücken. Sündigen kann bedeuten, einen anderen verletzen oder beleidigen; und in diesem Sinne hat David sowohl gegen Gott wie gegen Urias gesündigt. In einem zweiten Sinn kann „*peccare*“ heißen, sich gegen das irdische Strafgesetz verfehlen; und in diesem Sinne hat sich David nicht an Urias versündigt, sondern allein vor Gott, weil er als König über dem Gesetz steht. Die dritte Bedeutung von „*peccare*“ ist die wichtigste; hier meint der Terminus ein Sichverfehlen gegen das ewige Gesetz, und in diesem Sinne richtet sich jede Sünde, auch eine Verfehlung gegen den Mitmenschen, letztlich gegen Gott allein⁵⁶.

b) Der besondere Charakter der Rechtfertigung; in der Rechtfertigung des Menschen wird Gott selbst gerechtfertigt.

⁵⁴ Vgl. PÉREZ, f. 92ra.

⁵⁵ HIERONYMUS, De psalmo 50 (PLS 2, 325) berichtet, daß viele den Vers so interpretieren, weist aber selbst diese Deutung zurück. Thomas von Aquin dagegen hält dies für eine mögliche Deutung des Verses; vgl. THOMAS DE AQUINO, Opera omnia XIV (Parma 1852–73) 438.

⁵⁶ PÉREZ, f. 92rb.

Besondere Schwierigkeiten bereitete den Exegeten seit jeher der von Paulus im Brief an die Römer (3, 4) zitierte Vers 6b: „So behältst Du recht mit Deinen Worten und trägst den Sieg davon, wenn man mit Dir rechnet“ (ut iustificeris in sermonibus tuis et vincas cum iudicaris). Gott wird angesprochen, so stellt Augustinus fest; aber Gott Vater kann doch nicht gerichtet werden; darum, so folgert er ähnlich wie Hieronymus, muß sich der Vers an Christus richten⁵⁷. Ganz anders die Interpretation von Pérez, der Gott Vater als das Subjekt des Verses ansieht. Gott muß sich rechtfertigen für sein Verhalten, nämlich dafür, daß er sich der Sünder erbarmt. Pérez bezieht also den Vers 6b auf die Eingangsbitte von Vers 3: „Erbarme Dich meiner, o Gott...“ In Vers 6b und in den folgenden Versen 7 bis 9 begründet der Psalmist nach Pérez die Möglichkeit der Sündenvergebung durch Gott und widerlegt zugleich die Einwände, die sich gegen einen solchen Akt der Barmherzigkeit erheben⁵⁸.

In recht anschaulicher Weise schildert Jacobus von Valencia, wie sich Gott gegen drei verschiedene Vorwürfe zur Wehr setzen muß. Der Teufel ist neidisch, weil Gott zwar dem Menschen die Umkehr ermöglicht, aber nicht ihm, und er fordert deshalb von Gott eine konsequente Anwendung seiner Gerechtigkeit. Auch Menschen rufen nach der Gerechtigkeit Gottes und klagen ihn an wegen seiner Barmherzigkeit. Die Unrecht erlitten haben, verlangen Vergeltung und gerechte Bestrafung der Schuldigen. Schließlich ist da noch die große Gruppe der Pharisäer, die nach Gottes Gesetz zu leben trachten oder es wenigstens nach außen hin vorgeben; auch sie klagen aus Heuchelei und Selbstgerechtigkeit Gott an wegen seiner Barmherzigkeit. Diesen aus Neid, Rache, Heuchelei und Selbstgerechtigkeit genährten Einwänden gegenüber muß sich Gott rechtfertigen.

In den Versen 7 bis 9 nennt der Psalmist drei Gründe, die Gottes barmherziges Verhalten rechtfertigen.

In Vers 7 weist er hin auf die angeborene moralische Schwäche des Menschen: „In Sünden bin ich empfangen...“ Dieser Hinweis muß den Teufel zum Verstummen bringen, der nicht aus Schwäche, sondern aus bewußter und freier Entscheidung heraus sich gegen Gott verhärtet hat. Aber auch die Menschen, die immer wieder nach gerechter Bestrafung der Sünder rufen, sollten an ihre eigene Schwäche und an die der anderen denken.

Ein weiterer Grund, der Gottes Erbarmen rechtfertigt, wird schon in Vers 6b angedeutet (gerechtfertigt in Deinen Worten, d. h. in Deinen

⁵⁷ Vgl. Anm. 29.

⁵⁸ Vgl. zum Folgenden PÉREZ, f. 92rb—94ra.

Verheißungen) und in Vers 8 weiter ausgeführt: „Du hast die Wahrheit geliebt; das Ungewisse und Verborgene Deiner Weisheit hast Du mir kundgetan.“ Gott hat immer wieder dem umkehrwilligen Sünder seine Verzeihung verheißt; wenn er also Erbarmen übt, dann erweist er sich als der Wahrhaftige und Treue und rechtfertigt sich so selbst. Während der erste Kommentar das „Verborgene der göttlichen Weisheit“ auf die Geheimnisse des Lebens Jesu bezieht, die Gott dem David geoffenbart hat, sind nach dem dritten Kommentar damit die Geheimnisse des göttlichen Gnadenwaltens gemeint, die Gott den Gläubigen kundtut; Gottes Weisheit offenbart sich am schönsten in den unerwarteten Bekehrungen großer Sünder, etwa des Paulus oder des Augustinus⁵⁹.

Der dritte und entscheidende Grund für Gottes Erbarmen gegenüber dem Sünder wird nach Jacobus von Valencia in Vers 9 genannt: „Bespreng mich mit Hysop und ich werde rein . . .“ Damit ist, wie wir schon gesehen haben, die Besprengung mit dem Blute Christi gemeint. Durch das Leiden des menschengewordenen Gottessohnes erfährt Gottes Barmherzigkeit ihre letzte Rechtfertigung. Im Anschluß an die Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury legt Pérez dar, wie in Jesu Passion und in ihr allein Gottes Barmherzigkeit und zugleich seine Gerechtigkeit gewahrt werden. Das Leiden Christi ist für ihn die Münze, die allein die unendliche Schuld des Menschen vor Gott bezahlen kann. Alle menschlichen Bußbemühungen können, für sich genommen, nicht einmal eine geringe Sünde wiedergutmachen. Um die Wahrheit zu veranschaulichen, daß menschliche Buße nur in der Kraft des Leidens Christi wirksam wird, erzählt er das Beispiel von einem goldenen Ring, der an sich einen beträchtlichen Wert hat; aber selbst der angenommene Wert von 48 Dukaten reicht nicht aus, um etwa einen Fürsten aus der Gefangenschaft freizukaufen. Das gelingt erst, wenn in dem goldenen Ring ein Karfunkel oder ein Diamant verborgen ist; dann kann man mit ihm eine ganze Stadt loskaufen⁶⁰. Daß der Mensch in seiner Buße an der verborgenen Kraft des Leidens Christi teilnehmen kann, ist nach Pérez in der Lehre vom *corpus Christi mysticum* begründet. Christus hat nicht als Privatmann gelitten, sondern als Haupt seines Leibes, der Kirche. Vergebung von Gott zu erlangen, ist darum nur so möglich, daß einer sich in den Leib Christi eingliedern läßt, und das geschieht vor allem in den Sakramenten der Taufe und Buße.

Aus der Theologie des mystischen Leibes Christi leitet Jacobus von Valencia eine Reihe von beachtlichen Folgerungen ab für die Exegese des Psalmes *Miserere* und für die Theologie der Rechtfertigung: Wenn einer

⁵⁹ Vgl. PÉREZ, f. 88rb und 93rb.

⁶⁰ Zur Erlösungslehre, die Pérez auch im Anschluß an andere Psalmen entfaltet, siehe WERBECK (Anm. 5) 239–253.

diesen Psalm betet, dann tut er im Grunde nichts anderes als Gott zu bitten, er möge das Blut Christi als Genugtuung für die Sünden annehmen. Die christologische Deutung des Psalmes erfährt also hier eine letzte Begründung und Zuspitzung. Im allgemeinen sieht Pérez dabei den Vater als den Adressaten des Gebetes an, während Christus in der Rolle des Mittlers erscheint. Aber auch die Hinwendung zu Christus ist für Jacobus von Valencia möglich. So zitiert er als Parallele zum Psalm Miserere das an Christus gerichtete Gebet: „Christus, Sohn des lebendigen Gottes, erbarme dich meiner.“ Doch fügt er gleich die Erklärung an, daß Christus sich in der Weise der Menschen erbarmt, daß er sein Opfer dem Vater vorstellt, und schließt mit dem Hinweis auf die Mittlerfunktion Christi, die in der liturgischen Gebetsformel „per Dominum nostrum Jesum Christum“ zum Ausdruck kommt⁶¹.

Zuletzt sei noch erwähnt, wie er das zwischenmenschliche Verzeihen in diese christologische Sicht des göttlichen Erbarmens integriert. Erst in der Kraft Christi ist Vergebung zwischen den Menschen möglich, dann aber auch geboten. Wer einen anderen um Verzeihung bittet, kann das nur wagen im Vertrauen auf die Kraft des Leidens Christi. Wenn der andere die Verzeihung verweigert, sagt er damit im Grunde, daß das ihm widerfahrene Unrecht größer sei als die Kraft des Leidens Christi, und macht sich so selbst schuldig. Pérez geißelt dieses Verhalten mit sehr harten Worten; er nennt einen solchen Menschen einen Gotteslästerer (*blasphemus*) und einen Häretiker, der sich vom Leib Christi trennt⁶².

So kann Pérez dann zusammenfassend sagen, daß durch Buße und Sündenvergebung nicht nur der Sünder gerechtfertigt wird, sondern Gott selbst; nur in der Hingabe des menschengewordenen Sohnes verbinden sich höchste Gerechtigkeit und höchste Barmherzigkeit, während außerhalb des Christusgeschehens die Barmherzigkeit immer auf Kosten der Gerechtigkeit geht und umgekehrt⁶³. Im Grunde hat Pérez in diesen Psalmversen

⁶¹ PÉREZ, f. 93vab: „Secundo sequitur, quod quando penitens invocatur divinam misericordiam et dicit: Miserere mei deus, nil aliud dicit nec petit nisi quod pater recipiat et acceptet passionem et sanguinem Christi filii sui in recompensationem et satisfactionem pro peccatis suis. Item quando penitens dicit: Christe filii dei vivi, miserere mei, et propicius esto mihi peccatori, nil aliud dicit nisi quod Christus offerat patri passionem et sanguinem suum pro peccatis eius. Et ita orat ecclesia quotidie. Ideo in fine cuiuslibet orationis dicimus: per Dominum nostrum Jesum Christum etc.“

⁶² PÉREZ, f. 93vb.

⁶³ PÉREZ, f. 93vb: „Decimo sequitur quod per penitentiam non solum iustificatur peccatores, sed etiam deus pater iustificatur tripliciter. Nam primo iustificatur in sermonibus et promissis, quia promisit veniam penitentibus. Secundo iustificatur quia compatitur infirmitati et humane fragilitati. Tertio quia per penitentiam implet omnem iustitiam simul cum misericordia.“

die ganze christliche Lehre von der Rechtfertigung wiedergefunden, so wie einige Jahre später Martin Luther im Psalm Miserere ein Kompendium des Evangeliums gesehen hat⁶⁴.

Jacobus Pérez von Valencia ist in seiner Exegese des Psalmes 51 (50) bis in die Tiefe des christlichen Mysteriums vorgestoßen. Man wird ihm sicherlich kein willkürliches Allegorisieren der biblischen Texte vorwerfen können; sein Kommentar zeichnet sich gerade durch eine wohldurchdachte und konsequent durchgeführte theologische Methode aus. Auf der anderen Seite braucht nicht lange begründet zu werden, daß die heutige Theologie den Psalm nicht mehr in so unmittelbarer Weise auf Christus beziehen kann. Die Aufgabe freilich bleibt bestehen. So zeigt uns die Beschäftigung mit diesem Kommentar aus dem fernen Mittelalter nicht nur ein Stück aus der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte dieses wunderbaren Psalmes Miserere, sondern erinnert auch an eine Aufgabe, die sich der Theologie heute wieder neu stellt: Wie kann sich ein Christ, der an Gottes Erbarmen in Jesus Christus glaubt, diesen alttestamentlichen Psalm zu eigen machen?

⁶⁴ Vgl. Anm. 31.

Themen- und zielgruppenorientierte Gottesdienste?

Eine Anfrage aus der Sicht des christlichen Ostens¹

Prälat Professor Dr. Balthasar Fischer zur Vollendung des 75. Lebensjahres

Ohne Zweifel brachte die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils nicht nur eine neue Zugangsmöglichkeit des einzelnen Gläubigen zum liturgischen Geschehen am Altar; sie öffnete darüber hinaus auch eine größere Möglichkeit, die Feier der heiligen Messe je nach Rücksicht auf eine jeweils verschiedene Gemeinde und/oder Gemeindesituation hin zu gestalten. Dies war im vorkonziliaren liturgischen Leben so nicht der Fall, sieht man von den Motivmessen ab, in denen derart gestaltete Gottesdienste bereits eine längere Tradition besitzen². Die Rücksichtnahme der liturgischen Feier auf die Lebenssituation der anwesenden Gemeinde erscheint heute als eine allgemein anerkannte pastorale Notwendigkeit. So bietet denn auch das neue Missale dem Zelebranten mehr Auswahlmöglichkeiten, nach denen er die Feier der Messe gestalten kann: Gesang oder Sprache, Verwendung von Weihrauch, Gebrauch des Lateinischen, Möglichkeiten zum frei formulierten Gebet in den Fürbitten oder im Vorspann zum Friedensgebet, zur persönlichen Ansprache an die Gemeinde und anderes mehr³. Besondere Rücksicht auf die anwesende Gemeinde nehmen die liturgischen Texte, ja die Gestaltung der Liturgie überhaupt, in Kinder-, Jugend-, Alten- und Krankenmessen; diese weisen oftmals eigene Formulare, Lesungen, ja Hochgebete auf⁴. Dabei kann als Grundsatz gesagt werden: Je spezieller die Zielgruppe oder das Thema ist, welches in einem eigenen Gottesdienst angesprochen werden soll, desto mehr muß dieser Gottesdienst vorbereitet und gestaltet sein. Wie gesagt, bei derart gestalteten Gottesdiensten handelt es sich vielfach um pastorale Notwendigkeit.

¹ Die liturgischen Texte in diesem Aufsatz sind entnommen aus: Liturgikon. Meßbuch der byzantinischen Kirche. Hrsg. v. N. EDELBY, Recklingshausen 1967.

² Vgl. A. ADAM—R. BERGER, Pastoralliturgisches Handlexikon. Freiburg i. Br. 1980, 545 f. und 515—516.

³ Über die Möglichkeiten der individuellen Gestaltung des Gottesdienstes gibt die „Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch“ (Nachkonziliare Dokumentationen 19), Trier 1970, Auskunft, die auch den liturgischen Texten des neuen Missale vorgeschickt ist.

⁴ Zu verweisen sei hier auf die neuen Kinderhochgebete und das neue Lektionar der Kindermessen (Freiburg i. Br. 1981).

Indes gab und gibt es das Phänomen der sogenannten „Motivmessen“. In ihnen steht die anzusprechende Eucharistiegemeinde und das zur Sprache zu bringende Thema derart im Vordergrund, daß die Feier einer solchen Motivmesse nicht selten zu einer mehr oder weniger schulmeisterlichen Bewußtmachungs- und Motivierungsstunde mit aufgesetzter Abendmahlfeier entgleist. So sind die „Motivmessen“ auch innerhalb der abendländischen Liturgik nicht unumstritten. Sie selbst, wie der in der pastoralen Praxis zu erlebende „Zwang“, jeden Gottesdienst „gestalten“ zu müssen, seien hier einmal aus der östlichen Sicht vom Wesen des christlichen Gottesdienstes hinterfragt. Pointiert und zumindest zum Nachdenken anhaltend könnte eine solche Konfrontation überhaupt die Gestaltung von Gottesdiensten „fragwürdig“ erscheinen lassen. Beide Arten von gestalteten Gottesdiensten, seien sie nun themen- oder zielgruppenorientiert, sind dem christlichen Osten unbekannt. Dieses Phänomen rührt u. E. nicht aus einer „pastoralen Starrheit und Traditionsverwachsenheit“ der byzantinischen Kirche, sondern scheint uns dem östlichen Grundverständnis des Wesens christlicher Liturgie zu entwachsen.

1. Der kosmische Bezug der Liturgie.

Es wäre für einen ostkirchlichen Priester wie für seine Gemeinde nicht gut vorstellbar, die heilige Liturgie des Chrysostomos oder Basilios zu feiern unter der prägenden Thematik beispielsweise des Weltfriedens oder einer sonstigen Problemstellung, die die Menschheit gewiß bewegt. Die heilige Liturgie verträgt es nicht, um eines gewissen Themas, sei dieses nun profaner oder sakraler Art, zelebriert zu werden; sie wird allein um ihrer selbst willen gefeiert. Eine Prägung der liturgischen Texte ergibt sich lediglich aus der Stellung des jeweiligen Tages im Kirchenjahr; sogar die im Westen relativ früh entstandenen Motivmessen sind dem Osten unbekannt geblieben⁵. Damit sei aber keineswegs gesagt, daß alle Fragen und Probleme, die die Menschheit betreffen und bedrohen, aus dem liturgischen Geschehen ausgeschlossen seien, als sei die Feier der heiligen Liturgie ein Geschehen, das von aller menschlichen Not entrückt in sich selbst ruhe; alle

⁵ Am ehesten vergleichbar mit den Motivmessen des Westens sind die verschiedenen Themen des Wochenzyklus. Dieser umfaßt verschiedene Gedächtnisse, die den einzelnen Wochentagen zugeordnet sind und einige der liturgischen Texte prägen: Sonntag — Auferstehung; Montag — Hl. Engel; Dienstag — Hl. Johannes d. Täufer; Mittwoch und Freitag — Gedächtnis des Hl. Kreuzes; Donnerstag — Hl. Apostel und Bischöfe; Samstag — Gedächtnis der Entschlafenen; Sonntag, Mittwoch und Freitag — Gedächtnis der Gottesmutter. Vgl. Liturgikon 40—48. Typische Motivthemen, wie der Westen sie kennt, existieren nicht. Neben diesen Gedächtnissen bleiben aber auch diejenigen des Tagesheiligen oder Tagesfestes im Ablauf des Kirchenjahres.

Äußerungen menschlichen Lebens haben in der Feier der heiligen Liturgie ihren festen Platz. An erster Stelle sind die Ektenien zu nennen, die in ihrer Gewichtung nicht mit den Fürbitten der westlichen Messe verglichen werden dürfen; sie sind im Gegensatz zu diesen fester Bestandteil jeder Eucharistiefeier⁶. Bereits ganz zu Anfang der heiligen Liturgie wird der menschlichen Lebenssituation in der „Friedensektenie“ (Irinika, Mirnaja, Ektenija) gedacht⁷. Die „inständige Ektenie“ nach der Verkündigung des Evangeliums greift diese Anliegen erneut auf⁸; ähnlich lauten die Ektenien nach dem großen Einzug und vor dem Vater unser⁹. Breit wird der gemeinsamen Anliegen der Menschheit auch in den Anaphoren gedacht¹⁰.

So fest die Sorgen und Nöte der Menschheit im liturgischen Beten der östlichen Liturgie verankert sind, so sehr prägt aber andererseits der Cherubim-Hymnus das östliche Verständnis der Liturgie: „Wir stellen auf geheimnisvolle Weise die Cherubim dar und singen der lebenspendenden Dreieinigkeit den Lobgesang des Dreimal Heilig. Laßt uns jede irdische Sorge ablegen! Um den König des Alls aufzunehmen, den englische Heerscharen unsichtbar begleiten, Halleluja, Halleluja, Halleluja.“¹¹ Der Aufruf, alle irdische Sorge abzulegen, resultiert aus dem Verständnis des Wesens der Eucharistie. Sie ist „ein Mysteriendrama, das die zeitlichen und räumlichen Grenzen aufhebt. Die eucharistische Versammlung wird Zeitgenosse des gesamten Heilsgeschehens, einschließlich der glorreichen Wiederkunft. Sie erlebt eine mystische Gegenwart, an der die Gesamtschöpfung, Himmel und Erde, die Lebenden und die Verstorbenen, die Fülle des Ausflusses göttlicher Liebe teilnimmt“¹².

Voraussetzung für dieses Verständnis von Liturgie ist die Anwendung der platonisch-neuplatonischen Urbild-Abbild-Hermeneutik auf das liturgische Geschehen wie auf den liturgischen Raum. Schulz zeigt dies auf

⁶ Vgl. Einführung in das röm. Meßbuch Nr. 45: „Das Fürbittgebet gehört für gewöhnlich in jede mit einer Gemeinde gefeierte Messe . . .“

⁷ Es wird gebetet um Frieden, Wohlstand, gedeihliche Witterung, gute Ernten, für die Reisenden, Kranken, Leidenden, Gefangenen, um Bewahrung vor Zorn, Not und Bedrängnis, vgl. Liturgikon, 422.

⁸ Liturgikon, 439–440: „Laßt uns auch beten um Erbarmen, Leben, Frieden, Gesundheit, Schutz, Verzeihung und Nachlassung der Sünden der Diener Gottes, der Bewohner dieser Stadt — Herr erbarme dich (dreimal).“

⁹ Vgl. Liturgikon, 449 bzw. 463.

¹⁰ Bezüglich der Anaphora der Chrysostomosliturgie vgl. Liturgikon, 460–461; die Wortwahl erinnert an diejenige der Ektenien. Sehr ausführlich gedenkt die Basilios-Anaphora jedweder Situation des Menschenlebens; vgl. Liturgikon, 498–500.

¹¹ Liturgikon, 444–447.

¹² A. KALLIS, *Orthodoxie — Was ist das?* (Orthodoxe Perspektiven 1) Mainz 1979, 74.

anhand des Liturgiekomentars des Patriarchen Germanos (†733): Die Kirche ist der Ort, und die Liturgie selbst ist das Geschehen, in dem sich die gesamte Heilsgeschichte dramenhaft abspielt¹³. Diese östliche symbolische Sicht des Gottesdienstes unterscheidet sich in nicht geringem Maße von den westlichen Meßallegorien, etwa eines Amalar von Metz oder eines Durandus von Mende. Während hier die Symbolik der Meßfrömmigkeit des Einzelnen und seiner Erhebung zu Gott dienlich sein soll, ist sich der Osten der Realrepräsentation des Unsichtbaren im sichtbaren Symbol immer bewußt: Die liturgische Symbolik erinnert nicht nur den frommen Teilnehmer an der Eucharistiefeier an das Heilsgeschehen, sondern dieses ist unsichtbar, aber dennoch real gegenwärtig. Der Westen hat nie zu diesem realsymbolischen Denken des Ostens gefunden¹⁴. Eine Folge unter anderen, die sich daraus ergab, war das nominalistische Verständnis des Meßopfers und die daraus resultierende Streitfrage um das Wesen des Meßopfers in den Auseinandersetzungen des Reformationszeitalters¹⁵. Die unterschiedliche Wertung des Symbols prägt das Wesen der Liturgie selbst: „Im Unterschied der liturgischen Tradition des Westens, der einen Hang zur Rationalität und Nüchternheit zeigt, neigt die orthodoxe Liturgie und Spiritualität zu einem mystisch-symbolischen Realismus, der das sinnlich Wahrnehmbare und Intelligible, das Diesseits und Jenseits in einer überzeitlichen Dimension miteinander verbindet. Die Liturgie selbst ist ein Symbol, das auf die Transzendenz des Geschehens hinweist, das durch die Symbole und Bilder real-symbolisch vergegenwärtigt wird.“¹⁶ Das Liturgieverständnis des byzantinischen Ostens kommt sehr gut auch in der ikonographischen Darstellung der „göttlichen Liturgie“ zum Ausdruck, die in jeder byzantinischen Kirche ihren festen Platz hat, zumeist in der Kuppel. In Anlehnung an das Vorbereitungsgebet des Priesters zum großen Einzug¹⁷ ist Christus zweifach als Bischof gekleidet und zu beiden Seiten eines

¹³ Vgl. H.-J. SCHULZ, Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt (Sophia 5), Freiburg i. Br. 1964, 123 ff.

¹⁴ Dies zeigt sich besonders deutlich in den Libri Carolini, die zur Frage der Bilderverehrung Stellung beziehen. Den Bildern wird lediglich ein pädagogischer oder ästhetischer Wert zuerkannt: „*Imagines vero omni sui cultura et adoratione seclusa, utrum in basilicis propter memoriam rerum gestarum et ornamentum sint an etiam non sint, nullum fidei catholicae adferre poterunt preiudicium, quippe cum ad peragenda nostrae salutis mysteria nullum penitus officium habere noscantur.*“ Vgl. Der byzantinische Bilderstreit (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 9), Gütersloh 1968, 60.

¹⁵ Vgl. E. ISERLOH, Bildfeindlichkeit des Nominalismus und Bildersturm im 16. Jahrhundert: in: Bild — Wort — Symbol in der Theologie, hrsg. v. W. HEINEN, Würzburg 1969, 119—138. Auch zu verweisen ist auf E. ISERLOH, Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck (RST 73/74), Münster 1950.

¹⁶ Vgl. KALLIS, Orthodoxie, 76,

¹⁷ Vgl. Liturgikon, 445.

Altare stehend dargestellt: Der Dargebrachte und der Darbringende¹⁸. Diese himmlische Liturgie, selbst eine „Zusammenfassung“ „all dessen, was für uns geschehen ist: des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tag, der Himmelfahrt, des Thronens zur Rechten, der zweiten und glorreichen Wiederkehr“¹⁹, gleichsam ein dramatischer Spiegel der göttlichen Heilsökonomie am Menschen, ist in jeder heiligen Liturgie im sichtbaren Zeichen und Tun gegenwärtig. „So bewegt sich der orthodoxe christliche Gottesdienst an zwei unterschiedlichen Orten, dem irdischen Opferaltar einerseits und dem himmlischen andererseits, das heißt am sinnfälligen und am geistigen.“²⁰ Am ausführlichsten stellt diese symbolische Beziehung der Eucharistiefeier zur unsichtbaren Gegenwart der himmlischen Liturgie Symeon von Thessalonike in seinen mystagogischen Erklärungen dar²¹. Als sichtbares Symbol der unsichtbar anwesenden Wirklichkeit, als Abbild der himmlischen Liturgie und somit des gesamten Erlösungsgeschehens hat jede Liturgiefeier einen wesenhaft kosmischen Bezug: Es ereignet sich im Abbild der Liturgie die Erlösung des Menschen wie der gesamten Schöpfung.

Präzisieren wir das: Es ereignet sich im Realsymbol der liturgischen Handlung die Realrepräsentation der Erlösung für eine Gemeinde von Gottesdienstteilnehmern eines bestimmten Ortes, einer bestimmten Zeit, mit einer jeweils bestimmten Lebenssituation der Menschheit wie des Einzelnen. In das Schicksal dieser Zeit und dieses Ortes hinein wird die Erlösung selbst „bis zur zweiten und glorreichen Wiederkunft“ in mystischer Weise gegenwärtig. Nur ansatzhaft sagt dies der Westen in der Größe der „*res sacramenti*“.

Vor diesem Hintergrund wird das Faktum verständlich, daß der christliche Osten keine thematisierten Gottesdienste kennt. Mit der mystischen Repräsentation des Erlösungsgeschehens ist jede mögliche Antwort auf jedwede menschliche Lebenssituation ausgesagt; die heilige Liturgie in ihrem repräsentativen Charakter verträgt sich nicht mit einer, leicht ins Schulmeisterliche abgleitenden Thematisierung menschlicher Lebensprobleme; die Liturgie selbst gibt immer schon die Antwort darauf und will daher um ihrer selbst, um des Heiles der Menschen willen, gefeiert werden.

¹⁸ Vgl. SCHULZ, Die byzantinische Liturgie, 182–186.

¹⁹ Anaphora der Chrysostomosliturgie, Liturgikon, 457.

²⁰ P. TREMBÉLAS, Der orthodoxe christliche Gottesdienst: die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, hrsg. v. P. BRATSIOTIS (Die Kirche der Welt 1), Stuttgart 2. Aufl. 1970, 164.

²¹ Vgl. PG 155, 253–304 und 697–749. Vgl. dazu auch die Ausführungen von SCHULZ, Die byzantinische Liturgie, 187–202.

2. Synaxis und Sobornost' — die Liturgie als Feier der Gemeinschaft

Ein weiteres Kriterium zur Gestaltung des Gottesdienstes ist die Ausrichtung auf eine gewisse Zielgruppe. So pastoral wertvoll und notwendig diese Zielgruppengottesdienste in der Kirche unserer Tage auch sein mögen, auch diese Praxis sei aus der Sicht des christlichen Ostens hinterfragt.

Zunächst begegnen wir wieder dem Faktum, daß es im byzantinischen Ritenkreis keine liturgischen Gebete der Eucharistiefeier gibt, die auf eine besondere Eucharistiegemeinde Rücksicht nehmen oder gar auf diese zugeschnitten sind. Außer einer besonderen kindgerechten Predigt unterscheidet sich die hl. Liturgie, die ein ostkirchlicher Priester anläßlich eines Jugendlagers zelebriert, in keiner Weise von der sonntäglichen Liturgie der Gesamtgemeinde²². Neben dem besonderen pädagogischen Motiv der Hinführung von Kindern in den einen Gottesdienst der Gemeinde²³, spielt auch hier das besondere östliche Verdienst vom Wesen der Eucharistiefeier mit hinein.

Ist jede Liturgiefeier in sich mystische Realrepräsentation der Erlösung durch Christus, so ist die Zielgruppe jeder Eucharistiefeier eben das Objekt der Erlösung, nämlich die gesamte Menschheit. Dabei ist die tatsächliche Eucharistiegemeinde einer Kirche oder Pfarrei in sich wieder Abbild und Stellvertreter des erlösten Menschengeschlechtes: „Denn jede kleine Kirche ist nicht nur Teil, sondern auch zusammenfassendes Bild der ganzen Kirche, untrennbar von ihrer Fülle und Einheit. Und deshalb ist in jeder Liturgie geheimnisvoll, aber real die ganze Kirche zugegen und nimmt teil²⁴.“ Hier hinein spielt der Begriff der Gemeinschaft (gr. *synaxis*, kirchensl. *sobornost'*), der die östliche Theologie und natürlich auch ihr Liturgieverständnis nachhaltig beeinflußt hat, namentlich durch den Theologen der *sobornost'*: A. S. Khomjakov. Wie sehr der Gemeinschaftsbegriff das liturgische Leben des Ostens prägt, zeigt sich u. a. auch daran, daß im Kirchenslavischen wie im Neurussischen und Ukrainischen der Begriff

²² Der Verfasser konnte dies mehrfach in einer ukrainisch-katholischen Jugendherberge in Frankreich miterleben. Dabei sangen ca. 100 Kinder die Antworten auf die Ekenien, während die erwachsenen Begleitpersonen vierstimmig das Proprium (Tropar, Kondak, Prokimen usw.) und die schwierigen Teile des Ordinarius vortrugen. Für die Feier der gesamten Liturgie wurde die ukrainische Volkssprache verwandt.

²³ Dieses Motiv klingt auch im pastoralliturgischen Handlexikon von A. ADAM und R. BERGER, 246 an: „Geteilt ist die Meinung aber vor allem über die sonntägliche Kindermesse. Das eigentliche Ziel ist sicher der gemeinsame Meßbesuch der Familie . . .“

²⁴ FLOROVSKIJ, *Evcharistija i Sobornost'*, zitiert nach P. PLANK, *Die Eucharistieverammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893—1966)*. (Das östliche Christentum NF. 31), Würzburg 1980, 80.

sobor nicht nur jede Versammlung aller Art, sondern auch den Kirchbau bezeichnet. Dieser bietet den Raum für die Versammlung von Menschen schlechthin, eben zur Feier der Erlösung. Zum Verständnis der *Sobornost*-Theologie muß die Ekklesiologie des Corpus-Christi-mysticum herangezogen werden: „Taufe und Eucharistie gliedern in die Kirche ein. Sie schaffen die Einheit der Glieder untereinander. Die volle und vollständige Einheit der Glieder ergibt sich aus ihrer Einheit in Christus. Die wesensmäßige Einheit der Glieder des Leibes Christi ist eine überempirische. Sie gehört dem kommenden neuen Äon an, wird aber Wirklichkeit beim Vollzug der Eucharistie, welche den alten mit dem neuen Äon verbindet.“²⁵ Wie real die Einheit aller schon in diesem Äon, also im sichtbaren Abbild der Liturgie, ist, beschreibt Khomjakov mit dem Beispiel der Leiblichkeit der eucharistischen Gaben: „Nicht im Geist allein war es Christo wohlgefällig, sich mit den Gläubigen zu vereinen, sondern auch mit Leib und Blut, damit die Vereinigung eine vollständige, nicht nur eine geistige, sondern auch eine leibliche werde.“²⁶ Ähnlich äußert sich Anastasios Kallis: „Die Kirche ist mehr als eine menschliche Gemeinschaft, denn in ihr vollzieht sich eine einzigartige, mystische Verbindung. Sie ist das Mysterium Gottes in der Welt, die ihr Heil in Verbindung mit der Ewigkeit, d.h. in der Kirche findet. Die Kirchenversammlung zum Gebet ist nicht die Zusammenkunft eines Vereins, dessen Mitglieder sich Christen nennen, sondern eine *communio sanctorum*, die nicht aus sich selbst, durch ihre Absonderung von der sündigen Welt, heilig sind, sondern durch die *communio* mit Christus . . . ohne die Verbindung mit ihm ist die Gemeinschaft der Christen ein soziologisches Gebilde. Um ihm zu begegnen, muß man sich zu dem Ort begeben, indem seine Jünger ‚einhütig im Gebet mit den Frauen, mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern verharreten‘ (Apg 1, 14)²⁷.“ Die Realrepräsentation des göttlichen Heilstuns am Menschen bis hin zur Parusie in der Feier der hl. Liturgie bewirkt die Hineinnahme zur Verfestigung der an der Feier Teilnehmenden in die Erlösung, ja in den mystischen Leib Christi: „Die Eucharistie stellt dementsprechend ein fortwährendes Pfingstfest dar, wo die Gläubigen, indem sie sich in das *soma pneumatikon* Christi integrieren, den himmlischen Geist empfangen und an der Kommunion des Hl. Geistes teilnehmen. Es ist also der Geist, welcher die Kirche als *koinonia* — Kommunion konstituiert.“²⁸ Vor dem Hintergrund dieses Liturgie- und Kirchenverständnisses ist es der östlichen Liturgie nicht gut möglich, sich

²⁵ A. a. O., 132.

²⁶ Zitiert nach R. HOTZ, Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West (Ökumen. Theologie 2), Zürich—Köln—Gütersloh 1979, 183—184.

²⁷ KALLIS, Orthodoxy, 67.

²⁸ HOTZ, 240.

durch besonders geprägte Gebete, Formulare oder gar Anaphoren an eine besondere Zielgruppe zu wenden — dies wäre immer Sprengung des *sobornost*, der mystischen, gerade durch die Eucharistie sich konstituierenden Einheit, da die besondere Ansprache an eine Zielgruppe notwendigerweise andere Zielgruppen vernachlässigt, wenn nicht gar vom liturgischen Geschehen ausschließt²⁹.

3. Denkanstöße

Zunächst gilt es, ein Dilemma zu artikulieren. Gestaltete Gottesdienste, sowohl themen- als auch zielgruppenorientierte, gehören zur alltäglichen Praxis in unseren Gemeinden. Neben manchem Mißbrauch liegen aber auch eindeutig positive Erfahrungen mit ihnen vor; sie sind in bestimmten Fällen pastoral einfach notwendig. Zum anderen aber sollte die Theologie wie die gottesdienstliche Praxis des christlichen Ostens dem abendländischen Christen zu denken geben. Was könnten wir von der östlichen Praxis für unsere eigene in Erwägung ziehen?

Es scheint uns zunächst notwendig zu sein, den integrativen Charakter der Eucharistiefeier oder, geistlicher ausgedrückt, ihr Element der Gemeinschaftsbildung aller Gläubigen mit Christus und untereinander erneut herauszuarbeiten und in der gottesdienstlichen Praxis vor allem auf der emotionalen Ebene erlebbar zu machen. Jedes Glied der Gemeinde sollte sich in dem einen Gottesdienst zu Hause und in der Kirche angesprochen fühlen. Dazu trägt sicherlich ein hohes ästhetisch-künstlerisches Niveau neben einer entkrampften Feierlichkeit bei, ebenso gut vorbereitete und die Lebenssituation der Anwesenden treffende Worte des Zelebranten. Aber wäre es nicht für den abendländischen Christen eine geradezu verlockende Aufgabe, in der Kirche jenes entkrampfte und selbstverständliche Miteinander einzuüben, wie dies in den östlichen Kirchen üblich ist? Zu denken wäre an das gegenseitige Begrüßen und Austausch „im Hause des Vaters“ oder an das persönliche Grußwort des Zelebranten an der Kirchentüre zum Ende des Gottesdienstes, wie dies in angelsächsischen Ländern der Fall ist. In orthodoxen Kirchen ist der Gemeindeälteste mit seinen Mitarbeitern eine wichtige Persönlichkeit im Gottesdienst; er begrüßt Gemeindeglieder ebenso wie fremde Gäste, er ist — selbst während der Feier der hl. Liturgie — Anlaufstelle für manche Sorgen und Nöte, er vermittelt zum Priester bei vorhandener Schwellenangst, er bietet Plätze an usw., er tätigt Kommuni-

²⁹ Der byzantinische Ritus kennt nur einen möglichen Ausschließungsgrund von der hl. Liturgie außer der Verhängung von entsprechenden Kirchenstrafen: die fehlende Taufe. Zum Entlassungsruf des Diakons, die Katechumenen mögen die Versammlung verlassen, vgl. Liturgikon, 442.

kation. Könnte nicht unser Pfarrgemeinderat . . . ? In orthodoxen Kirchen ist der Chorgesang auch offen, d. h., wer seinen Part im mehrstimmigen Gesang beherrscht, stellt sich zu den Sängern und singt einfach mit. Vielleicht leidet darunter die Qualität des Gesanges, aber ist nicht das Erlebnis des Dazugehörens wichtiger einzuschätzen? Der westliche Gottesdienst muß u. E. zurück zu einer emotional erlebbaren Gemeinschaftserfahrung. Dazu ist auf seiten der Gläubigen mehr zu leisten als auf seiten des Zelebranten. Das frohe, unverkrampft miteinander Feiern- und Betenkönnen, miteinbegriffen eines menschlichen Austausches wäre ein Erziehungsziel. Es könnte so auch in großen Gemeindegottesdiensten jene Wärme spürbar werden, nach der der Mensch unserer Tage besonders in den Gruppenmessen sucht, eben nach der Erfahrung, als Christ erlöst zu sein.

Ein Zweites: Für den Christen gibt es nur ein gottesdienstliches Thema: die in Christus bewirkte und geschehene Erlösung. Wenn es uns gelingt, das Kirchenjahr mit allen uns zur Verfügung stehenden Mitteln der offiziellen Liturgie wie des — im Rahmen der Nostalgie wieder in Mode kommenden — Brauchtums zu feiern, braucht es gar keine themenorientierte, gestaltete Messen zu geben, um ein Problem der Menschheit zu artikulieren. Anhand der Evangelien, Lesungen, Heiligenviten und Orationen kann nahezu jeden Tag ein tröstendes oder mahnendes Wort zur Gegenwartssituation gesagt werden. Es sollte dazu kommen, daß die Liturgie ein menschliches Problem beherrscht und nicht umgekehrt.

Ein Drittes scheint uns am wichtigsten: Die Erarbeitung einer vertieften Meß- und Eucharistiefrömmigkeit in der Schule, Sakramentenkatechese und Erwachsenenbildung; näherhin eine Hinführung des Menschen zum Mysterium. Vielleicht fehlt dem heutigen abendländischen Christen so etwas wie die Mystagogie der griechischen Patristik; mit ihr, dem daraus resultierenden rationalen wie emotionalen Wissen um das, was in der Eucharistiefeier geschieht, und ohne den Einfluß des in erster Linie belehrenden Charakter tragenden protestantischen Predigtgottesdienstes, wäre unser gottesdienstliches Leben vielleicht nie derart ins Schulische degeneriert, wie dies in den gestalteten Messen, die ja auch oftmals ebenso gründlich vorbereitet sind wie Schulstunden, am ehesten zum Ausdruck kommen. Wenn auch manche mentalitätsbegeisterte Schranken zwischen Ost und West existieren und wohl auch bleiben werden, wir sollten uns von Theologie und Praxis des östlichen Christentums zumindest zum Nachdenken anstoßen lassen.

Inwiefern war die Reformation Calvins eine Bewegung des Hl. Geistes?

Prälat Professor Dr. Balthasar Fischer zur Vollendung des 75. Lebensjahres

Um die Frage zu beantworten: Inwiefern war die Reformation Calvins eine Bewegung des Hl. Geistes? muß man die theologischen und die damit untrennbar verbundenen pastoralen Anliegen des Genfer Reformators ins Auge fassen. Calvin lagen die Ehre Gottes, die Würde Christi, die Kraft des Hl. Geistes, die Reinheit des Evangeliums und die Unversehrtheit der Kirche am Herzen¹.

1. Die Ehre Gottes

Für Calvin ging es darum, wie die Unversehrtheit der Ehre Gottes auf Erden bestehen bleibe und wie die Wahrheit Gottes ihre Würde behalte. Die Gotteserkenntnis umfaßt, so legt es Calvin am Anfang seiner *Institutio* von 1536 dar, den festen Glauben, daß Gott die unendliche Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, Barmherzigkeit, Wahrheit, Kraft und das unendliche Leben ist, daß alles zu seiner Ehre erschaffen wurde und folglich alle Geschöpfe Gott dienen, seine Herrschaft im Auge haben, seine Majestät achten und Gott im Gehorsam als Herrn und König anerkennen müssen, daß Gott der gerechte Richter ist, der diejenigen streng bestraft, die von seinen Vorschriften abweichen, die nicht in allem seinem Willen gehorchen, die anders denken, sagen und tun, als es seiner Ehre zukommt, und schließlich, daß Gott barmherzig und mild ist, die Elenden und Armen, die zu ihm Zuflucht nehmen, gütig annimmt, denen, die um Vergebung bitten, bereitwillig verzeiht, den Hilfesuchenden beisteht und alle behütet, die ihr ganzes Vertrauen auf ihn legen. Diese programmatischen Sätze offenbaren besonders eindrucksvoll die in den Schriften Calvins immer wiederkehrende Sorge um die Ehre, die Wahrheit, die Majestät, die Gerechtigkeit, den Willen, die Barmherzigkeit und die Güte Gottes.

So betont Calvin u. a., daß der Christ in der Hoffnung mit beiden Augen auf Gottes Barmherzigkeit schaut, daß die Erfüllung des ersten Gebotes im Vertrauen und Hoffen auf Gott besteht, daß die Gewißheit des Glaubens ihren Grund hat in der Autorität des Wortes Gottes, daß der Glaube grundsätzlich das gesamte Wort Gottes annimmt und insbesondere auf Gottes Güte, Gottes Verheißungen und Gottes Macht blickt, und daß mit der Erkenntnis der Güte Gottes zugleich die Liebe zu Gott, das Angetansein und Emporgerissenwerden

¹ Vgl. dazu H. SCHÜTZEICHEL, *Die Glaubentheologie Calvins*, München 1972, 47-61.

von der göttlichen Güte, entsteht. Außerdem lehrt Calvin, daß der barmherzige Gott die Wirkursache und der Ruhm der göttlichen Gnade die Finalursache der Rechtfertigung und des Heiles darstellt. Ferner entwickelt Calvin eine Prädestinationslehre, die imponiert durch das Bemühen, Gottes Oberhoheit, Freiheit, Allwirksamkeit, Ehre, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zur Geltung zu bringen. Innerhalb seiner Ekklesiologie drängt Calvin darauf, daß die Gläubigen die gottgesetzte Ordnung des kirchlichen Dienstes anerkennen und das durch Menschenmund verkündigte Wort Gottes annehmen und daß die „ministri“ sich bewußt bleiben, daß sie Werkzeuge sind, nicht Hand, Menschen, nicht Gott. Auch unterstreicht er, daß Gott seine Kraft nicht an die äußeren Mittel gebunden hat, daß aber die Autorität der Kirche an das Wort Gottes gebunden ist, daß die Autorität und Würde, die in der Bibel bestimmten Personen (Priestern, Propheten, Aposteln und Apostelnachfolgern) beigelegt werden, im eigentlichen Sinn ihrem Dienst, oder besser gesagt, dem Wort Gottes, dessen Dienst ihnen anvertraut wurde, zukommen. Bei der Behandlung der Sakramente hebt Calvin hervor, daß Gottes Wahrheit durch sich selbst sicher und fest genug ist und daher nicht der Bekräftigung durch die Sakramente bedarf, daß in diesen eigentlich Gott allein wirkt, daß die Ehre Gottes nicht auf die Sakramente übertragen werden darf, daß Gottes Gnade nicht an die Sakramente gebunden ist und daß Gott allein Sakramente einsetzen kann.

2. Die Würde Christi

Nach Calvin ist Christus Prophet, König und Priester. Als Prophet ist Christus Herold und Zeuge der Gnade des Vaters. Seine Lehre enthält alle Weisheit in vollkommener Fülle. Als König übt Christus eine geistliche Herrschaft aus. Der Vater übergab dem Sohn die ganze Gewalt, um durch ihn uns zu leiten, zu bewahren, zu stärken, zu schützen und zu helfen. Christus schenkt uns, was er vom Vater empfangen hat. Als Priester besitzt Christus, und zwar ausschließlich, das Amt des Mittlers und Fürsprechers, durch dessen einmaliges Opfer Gott sich mit uns versöhnte.

In Christus liegt unser ganzes Heil beschlossen. In seiner Salbung finden wir die Gaben des Geistes, in seiner Herrschaft die Tapferkeit, in seiner Empfängnis die Reinheit, in seiner Geburt die Vergebung, in seinem Leiden die Erlösung, in seiner Verdammnis die Lossprechung, in seinem Kreuz die Aufhebung des Fluches, in seinem Opfer die Genugtuung, in seinem Blut die Reinigung, in seinem Abstieg zur Hölle die Versöhnung, in seinem Grab die Abtötung des Fleisches, in seiner Auferstehung das neue Leben und die Unsterblichkeit, in seinem Eingang zum Himmel das Erbe des himmlischen Reiches, in seinem Reich Schutz, Sicherheit sowie die Fülle aller Güter, in der ihm verliehenen Gewalt zu richten die zuversichtliche Erwartung des Gerichtes.

Deshalb hat der Glaube in Christus, in dem alle göttlichen Verheißungen bestätigt und erfüllt werden, seinen Zielpunkt. Der Glaube ergreift in Christus die Gerechtigkeit und die Heiligung. Christus bildet die Materie oder die Materialursache der Rechtfertigung. Diese geschieht allein durch den Glauben.

So ergibt es sich aus dem „sola Christi communicatione“ (und dem „sola Dei misericordia“). Das Gebet stützt sich auf Christus, den Fürsprecher beim Vater, und erfolgt in seinem Namen. Christus ist der Spiegel der göttlichen Erwählung zum Heil.

Die „ministri ecclesiae“ müssen sich für Diener Christi und zugleich für Diener des Volkes in Christus halten. Christus ist die Materie oder Substanz aller Sakramente sowie der Bezugspunkt sowohl der neu- als auch der alttestamentlichen Sakramente. Die Sakramente vertiefen die Erkenntnis Christi.

3. Die Kraft des Hl. Geistes

Das Zeugnis des Hl. Geistes bewirkt nach Calvin die sichere Überzeugung von der Autorität der Hl. Schrift. Deshalb wird die Schrift erst dann zu heilbringender Gotteserkenntnis genügen, wenn die an ihr entstehende Gewißheit im inneren Zeugnis des Hl. Geistes begründet ist. Der Herr hat die Gewißheit seines Wortes und seines Geistes miteinander verknüpft. Wort und Geist gehören untrennbar zusammen. Daher kann sich niemand, der die Schrift ablehnt, auf den Hl. Geist und geheime Offenbarungen berufen. Auch darf man nicht meinen, aufgrund des Geistbeistandes lehre die Kirche stets unfehlbar, selbst wenn sie „extra et praeter Dei verbum“ eine Entscheidung treffe. Die Bibel ist die Schule des Hl. Geistes. Dieser Geist, dessen göttliche Majestät die Hl. Schrift bezeugt, schafft die Verbindung mit Christus und ermöglicht den Glauben. Er ist der Lehrmeister beim Beten. Ohne ihn richten die Sakramente nicht das mindeste aus. Durch seine wunderbare Kraft erhalten die Gläubigen im Abendmahl Anteil an Fleisch und Blut Christi.

Die Autorität der Bibel, die Bedeutung des Wortes Gottes, die Verbindung mit Christus, den Glauben, das Gebet und die Sakramente versteht man also nach Calvin nur dann richtig, wenn man die Kraft des Hl. Geistes bedenkt.

4. Die Reinheit des Evangeliums

Calvins engagiertes Eintreten für die unantastbare Ehre Gottes, die unvergleichliche Würde Christi und die unermessliche Kraft des Hl. Geistes schließt notwendigerweise den Kampf für die Reinheit und Einfachheit des Evangeliums ein, für das reine und einfache Wort Gottes, wie es in der Hl. Schrift vorliegt. Alle menschlichen Zutaten und Erfindungen, alle Menschensatzungen, alle törichten Einbildungen und leeren Spekulationen mißachten nach dem Genfer Reformator die Grenzen des Wortes Gottes und verfälschen und verdunkeln das reine und einfache Evangelium. Als Wort Gottes kann nur gelten, was das Gesetz, die Propheten und die apostolischen Schriften enthalten. Die Kirche Christi erkennt man daran, daß in ihr das Wort Gottes rein gepredigt und gehört wird und daß die Sakramente schriftgemäß verwaltet werden.

5. Die Unversehrtheit der Kirche

Die „ecclesiae incolumitas“ zeigt sich nach Calvin in der Lehre, welche die

Seele der Kirche ausmacht, in der Disziplin, welche gleichsam die Nerven des Leibes der Kirche bilden, in den Sakramenten und in den Zeremonien. Die Kirche bleibt unversehr, wenn sie sich unter das Wort Gottes beugt und sich der Herrschaft des erhöhten Christus unterwirft. Christus besitzt das Recht, auf einem Konzil den Vorsitz zu führen (*praesidere*) und die gesamte Versammlung durch sein Wort und seinen Geist zu leiten. Diese Würde teilt er mit keinem Menschen. Die Verkündigung des Evangeliums in der Kirche stellt das geistliche Zepter dar, mit dem Christus seine Macht ausübt. Irrlehre, Götzendienst, Aberglaube, Profanierung, im Gewissen bindende menschliche Gesetze, eine kalte und unfruchtbare Theologie und die Vernachlässigung der Seelsorge entstellen die ursprüngliche Gestalt der Kirche.

Das Ziel der Reform Calvins war eine unversehrte Seelsorgskirche, in der Gott die ihm allein gebührende Ehre erwiesen wird, in der Christi Herrschaft ohne Einschränkung bejaht wird, in der die geheime Kraft des Hl. Geistes bedacht wird und in der das lautere und unverfälschte Wort Gottes als einziges Richtmaß anerkannt wird.

Die genannten fünf Anliegen Calvins kann man, wenn man sie in sich und nach ihrem wesentlichen Inhalt betrachtet, als berechtigt und katholisch ansehen. In ihnen schaffte sich der Hl. Geist Geltung. Sie offenbaren den Willen des Genfer Reformators, innerhalb der Kontinuität der Kirche Christi zu bleiben.

Calvin machte seine Anliegen geltend unter ständigem Protest gegen die Papisten (wenn man einmal von seiner Frontstellung gegen die Wiedertäufer, Schwarmgeister und andere nichtkatholische Gruppen und Personen absieht). Die Papstkirche, von der Calvin sich dauernd entschieden absetzte und distanzierte, verachtete nach seiner Meinung die Majestät Gottes, kannte Christus nicht, spottete des Hl. Geistes, verfälschte das reine und einfache Wort Gottes und zerstörte in Lehre, Disziplin, Sakramente und Zeremonien die Unversehrtheit der Kirche. Im Katholizismus, wie er ihn vor Augen hatte, vermochte Calvin nur noch Spuren der echten Kirche (*vestigia ecclesiae*) zu erkennen, nämlich die Taufe und andere Überbleibsel (*reliquiae*).

Wie er seine Prinzipien anwandte, zeigt z. B. seine Stellungnahme zur Siebenzahl der Sakramente, zur Heiligenverehrung, zum Fegfeuer und zum Papstamt. Der Siebenzahl der Sakramente, so legt Calvin dar², fehlen das Wort Gottes und der Konsens der alten Kirche. Hier ist bemerkenswert, daß Calvin keinen reinen Biblizismus vertritt. Aber das Mittelalter und damit eine beachtliche Zeitspanne der Kirchengeschichte wird übergangen.

Bei seinem Einspruch gegen den Heiligenkult³ (die Fürbitte der Heiligen gibt er zu) bewegen ihn die Ehre Gottes, die Würde Christi und die Normativität des Wortes Gottes. Seiner Meinung nach wird auf die Heiligen übertragen,

² Vgl. dazu H. SCHÜTZZEICHEL, *Katholische Calvin-Studien*, Trier 1980, 9–11.

³ Vgl. dazu H. SCHÜTZZEICHEL, *Calvins Einspruch gegen die Heiligenverehrung*, *Catholica* 35 (1981) 93–116.

was nur Gott und Christus zukommt und was in der Hl. Schrift keine Grundlage hat.

Calvins scharfe Kritik an der scholastischen Lehre von den drei Teilen der Buße, namentlich der Genugtuung, mündete in die entschiedene Ablehnung des Fegfeuers⁴. Das Purgatorium muß seines Erachtens hauptsächlich aus zwei Gründen verworfen werden. Einmal entleert es den Tod Christi, schmählt es die Barmherzigkeit Gottes und zerstört es den Glauben. Sodann besitzt es keine Stütze in der Hl. Schrift. Die Konsequenz ist: Das Zeugnis der alten Kirche für das Fegfeuer und das Totengedächtnis ist unverbindlich. Hier berücksichtigt Calvin also das Altertum nicht.

Bei seiner entschiedenen Verwerfung des Papsttums⁵ betonte Calvin die einzigartige Ehre Christi, die Maßgeblichkeit des Wortes Gottes und die Unversehrtheit der Kirche.

Die Lehre von der Siebenzahl der Sakramente, von der Heiligenverehrung, vom Fegfeuer und vom Papstamt kann katholischerseits so dargestellt werden, daß die Prinzipien Calvins nicht verletzt werden.

Der Genfer Reformator schöpfte seine Kraft aus einem ganz ungewöhnlichen Sendungsbewußtsein. Er begriff sich als von Gott berufen und geleitet, verglich sich mit David und den Propheten und war von der Richtigkeit des eigenen Weges überzeugt.

Angeichts der Frage: Inwiefern war die Reformation Calvins eine Bewegung des Hl. Geistes, muß man auch bedenken, daß Calvin und seine Mitreformatoren dazu beigetragen haben, daß die katholische Kirche die längst notwendige Reform endlich durchgeführt hat. Die Reformatoren waren auch Werkzeuge in der Hand des Hl. Geistes. Nach Thomas von Aquin (*Commentaria in Metaphysicam Aristotelis*, lib. II, lect. 1) gebührt auch dem Irrenden Dank, weil der Irrtum der Verdeutlichung der Wahrheit dienstbar werden kann.

Prof. Dr. H. Schützeichel, Trier

⁴ Vgl. dazu H. SCHÜTZEICHEL, Calvins Protest gegen das Fegfeuer, *Catholica* 36 (1982) 130–149.

⁵ Vgl. dazu H. SCHÜTZEICHEL, Calvins Kritik der biblischen Begründung des Papstamtes, *Catholica* 41 (1987) 42–63.

FIGURA, Michael: Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers (Freiburger theologische Studien Bd. 127). Freiburg-Basel-Wien: Herder 1984. 382 Seiten, kart. 98,— DM.

Vorliegende, als Habilitationsschrift von der Theologischen Fakultät der Universität in Freiburg i. Br. angenommene Arbeit verfolgt als Anliegen, „das Kirchenverständnis als Teil der ganzen Theologie des Hilarius zu verstehen und so einen Beitrag zu leisten zur theologischen Bedeutung des großen gallischen Kirchenvaters und zur Ekklesiologie des 4. Jahrhunderts“ (Vorwort). — Die Fülle der Aussagen wird in drei Teile gegliedert: 1. Das Geheimnis der Kirche; 2. Das Leben der Kirche; 3. Die Ekklesiologie des Hilarius zwischen Ost und West. — Das Werk mit seinen vielen Einzeluntersuchungen ist auch dadurch von Bedeutung — und zwar über die eigentliche „Fachwelt“ hinaus —, daß es „auch für die gegenwärtige Kirche und die heutigen Christen von Bedeutung sein“ kann (S. 366). — Und dies vorab aus dem einen Grund: Hilarius hat versucht, irdische Kirche nie im eigentlichen Sinne von himmlischer Kirche zu trennen. Beide sind für ihn eine Einheit. Von daher wird die theologische Unmöglichkeit erwiesen, irdische Kirche als eine rein innerweltliche Größe zu „verstehen“, über die man denkt und mit der man umgeht, wie man eben mit „Welt“ umgeht. — Der Verf. drückt dies unter anderem so aus: „Die sich hingebende Liebe Christi ist einigendes Band zwischen irdischer und himmlischer Kirche“ (S. 366). — Mit Recht bemerkt dann Figura: „Der Gedanke der Gemeinschaft der irdischen Kirche mit der himmlischen Kirche hat im Bewußtsein der heutigen Christen vielfach an Bedeutung verloren. Wenn von Kirche die Rede ist, dann geht es häufig nur um die Strukturen und die Organisation des gesellschaftlichen Gefüges der Kirche oder um ihre gesellschaftskritische Funktion. Zudem gerät der Hinweis auf die himmlische Kirche leicht unter Ideologieverdacht als Vertröstung auf eine heile Zukunft, die doch schon hier verwirklicht werden sollte. Wie Hilarius es zu seiner Zeit versucht hat, so muß auch heute alle Anstrengung der Kirche und der einzelnen Christen dahin gehen, die Liebe Gottes zur ganzen Menschheit zu verkünden und durch das Leben zu bezeugen. Doch wenn der Kirche in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit, Wahrheit, Frieden, Versöhnung und Liebe innerweltlich kein Erfolg beschieden sein sollte, oder wenn sie die befreiende Botschaft Jesu nur ungenügend aussagen sollte, so ist das kein hinreichender Grund, sich von der irdischen Kirche enttäuscht abzuwenden. Trotz gegenwärtiger Flecken, Falten und anderer Fehler ist die irdische Kirche die Braut Christi... Hilarius hat die Spannung zwischen unvollkommener irdischer und vollendeter himmlischer Kirche ausgehalten und ist so ein Modell für christliches Leben bis zur Wiederkunft des Herren“ (S. 367). — Entscheidend ist bei der Entfaltung dieses Verständnisses, daß „das Geheimnis in der Mitte seines Kirchenverständnisses“ (S. 369) steht. Der Verf. fügt hinzu: „Man darf von ihm noch keine Theologie der Strukturen der Kirche, ihrer Hierarchie und ihrer Gewalten erwarten. Alle diese lebenswichtigen Strukturen der Kirche stehen aber letztlich im Dienst am Geheimnis der Kirche, zu dem uns Hilarius immer wieder hinführt. Wie das Zweite Vatikanum im ersten Kapitel der Kirchenkonstitution aufgezeigt hat, steht am Beginn jeder Besinnung auf die Kirche ihr Geheimnis“ (369). — Schließlich weist Figura sehr treffend auf die Unionsbemühungen zwischen Homousianern und Homöusianern hin und stellt fest: „Wo der Inhalt des nizänischen Glaubens beibehalten wird, da geht es Hilarius nicht so sehr um einen einheitlichen Begriff, sondern um die Gemeinsamkeit im Glaubensinhalt. Hier hat Hilarius eine wichtige Aufgabe in der Kirche seiner Zeit gespielt, wenn er auch die Früchte noch nicht sehen konnte“ (S. 371). — Bemerkenswert dann noch die Bemerkung: „Auch nach dem Scheitern in Konstantinopel (359/360) ist er in Kontakt mit den Homöusianern geblieben (Synode von Paris)! Hilarius konnte diese Mittlerfunktion nur ausüben, weil er Festigkeit im Glauben mit dem Willen zur Versöhnung verband“ (S. 371).

E. Sauser, Trier

FAIVRE, Alexandre: Les laïcs aux origines de l'Église. Paris: Editions du Centurion 1984, 296 Seiten, kart. 124,— FF.

Der Straßburger Patrologe und wissenschaftliche Direktor der Bibliographic Information Bank in Patristics (Université Laval, Canada) versucht in diesem lesenswerten Buch dem Begriff „Laie“ in den ersten sechs Jahrhunderten christlichen Lebens nachzugehen.

Hatte das 2. Vatikanische Konzil den Laien im kirchlichen Bereich aufgewertet, so nimmt seither bei den Laien selbst das Interesse zu, mehr über den eigenen Ursprung zu erfahren. Diesem Umstand möchte Faivre Rechnung tragen und ausgehend von aktuellen Fragestellungen die historischen Entwicklungslinien dieses Begriffs aufzeigen.

So stellen die ersten beiden Jahrhunderte eine „naissance d'un laïc“ dar. Weder das Neue Testament, noch die Strukturen des urchristlichen Gemeindelebens — die vielleicht in zu engem Anschluß an die Darstellung der Apostelgeschichte beschrieben werden — lassen eine Unterscheidung zwischen Laien und Klerikern erkennen. In christlichem Kontext begegnet der Begriff „laikos“ zum ersten Mal im 1. Clemensbrief, allerdings, wie Faivre hinzufügt, in polemischer Absicht. Er findet sich dagegen nicht bei Justin oder Irenäus. „Ceci signifie qu'il y eut plus d'une siècle et demi de christianisme sans laïc, malgré l'existence d'une typologie vétérotestamentaire et d'une terminologie disponible“ (56). In Liturgie — „chez les chrétiens, chacun est liturge à sa manière“ (ebd.) — und Gemeindeleben kommen allen getauften Gläubigen Funktionen zu, ohne daß sich obengenannte Unterscheidung feststellen ließe.

Anders ist die Situation im 3. Jahrhundert. In seiner Zusammenfassung betitelt Faivre es als „siècle de la grande mutation cléricale“ (160). „Le terme laïc désigne au départ un groupe bien défini, formé par ceux qui sont 'l'homme d'une seule femme'“ (ebd.). Aber sehr bald schon wird er zur Kennzeichnung einer innergemeindlichen Differenzierung herangezogen: „tous les hommes qui ne sont pas clercs et appartiennent à l'Église deviennent laïcs“ (ebd.). Im 4. Jahrhundert schließlich wird der Begriff auch auf die weiblichen Gemeindemitglieder ausgedehnt. In den folgenden Jahrhunderten wird diese Entwicklung noch durch die Herausbildung eines christlichen Mönchtums vervollständigt.

Für Faivre liegt dieser Prozeß in einem Wandel der Ekklesiologie begründet. Er schreibt über die zweite, die entscheidende Periode (3. Jh.): „La distinction entre ministre de l'autel et peuple y est justifiée de plusieurs points de vue: par l'ordination en vue de service liturgique, par une typologie lévitique vétéro-testamentaire impliquant une relation économique particulière entre ministre de l'autel et fidèles, et enfin, par le rôle purificateur du grand prêtre lui-même, capable de remettre les péchés. La notion de clergé est dès lors réservée à un groupe déterminé de ministres“ (249).

Den Abschluß der Untersuchungen Faivres bilden Hinweise auf die vielfältigen Dienste der Laien innerhalb der Gemeinde, insbesondere werden auch die Frauen in eine „théologie du Laïc“ miteinbezogen. Die Darstellung wird abgerundet durch einen Anhang, der weiterführende Literaturangaben, ein Register der Bibel- und Väterstellen, eine tabellarische Übersicht der Geschichte der jungen Christenheit sowie eine geographische Skizze des Mittelmeerraumes enthält und somit auch dem Nichttheologen die Lektüre etwas erleichtert. Die gesamte Auflage des Buches wendet sich über den Patrologen hinaus vor allem an die Laien, deren Probleme und Selbstverständnis hier ja thematisiert werden.

E. Sausser, Trier

NYSSSEN, Wilhelm — SCHULZ, Hans-Joachim — WIERTZ, Paul (Hrsg.): Handbuch der Ostkirchenkunde. Bd. 1. Düsseldorf: Patmos 1984. 392 Seiten. Subskriptionspreis: 42,— DM, Einzelbandpreis: 48,— DM.

1971 erschien das Handbuch der Ostkirchenkunde in seiner ersten Ausgabe. Damals lag zwar „die entscheidende Öffnung gegenüber den östlich-orthodoxen Kirchen... schon einige

Jahre zurück“ (XIII). — Und dennoch: Die weiteren entscheidenden Jahre 1975 und 1979 waren noch nicht gekommen — und so stellte sich nach diesen Jahren die Dringlichkeit ein, eine Neubearbeitung des Handbuches in Angriff zu nehmen. Das Ergebnis dieser Bemühungen liegt nun im 1. Band vor. — Die Herausgeber betonen dabei, daß „eine der wichtigsten Aufgaben die Würdigung des Katholisch-Orthodoxen Theologischen Dialogs“ (XIII) sei. Diese Würdigung wird im 2. Band erfolgen. Allerdings gilt auch: „Vor dem Horizont des gegenwärtigen Katholisch-Orthodoxen Dialogs aber sind auch schon die Beiträge des 1. Bandes, mit seinem Einführungsteil (I) und den Hauptteilen ‚Die geschichtliche Entwicklung der Ostkirchen‘ (II) sowie ‚Dogma und Theologie‘ (III), gegenüber der Erstausgabe von 1971 gänzlich neu verfaßt oder wesentlich überarbeitet worden. In die ökumenische Perspektive einbezogen wurde insbesondere auch der erste Hauptbeitrag ‚Die Ausformung der Orthodoxie‘, der die betreffenden Darstellungen von E. von Ivánka und J. Gill der Erstausgabe ersetzt und die immer noch gewaltig nachwirkenden theologiegeschichtlichen Kontroversen aufzuarbeiten versucht.“ (XIV) — Intensiviert wurde weiter die Darstellung der orthodoxen Kirchen im Südosten und Osten Europas, ökumenisch neuorientiert erscheint die Bearbeitung der altorientalischen Kirchen, eine Ergänzung und Neubearbeitung erfuhren die Bearbeitungen zur Thematik „Dogma und Theologie“, wobei die Feststellung bemerkenswert wirkt: „Diese Beiträge wurden . . . in einen umfassenden Kontext gestellt, so daß nun der jeweils dargestellte Teilaspekt orthodoxer ‚Dogmatik und Theologie‘ in seinem exemplarisch-repräsentativen Charakter deutlicher zur Geltung kommt. Zusammen mit den dogmenhistorischen Abschnitten des geschichtlichen Hauptteils wird so in die Grundstrukturen und Hauptthemen orthodoxen theologischen Denkens eingeführt. Demgegenüber schien das Ideal einer orthodoxen Eigendarstellung der Dogmatik, die von orthodoxer Seite als maßgebend, vom westlichen Leser des Handbuchs aber als im Denkstil offen genug empfunden würde, um für ihn assimilierbar zu sein, derzeit nicht realisierbar. Zudem werden ‚Dogma und Theologie‘ im Raum orthodoxer Kirchlichkeit für den orthodoxen Gläubigen wie auch für den abendländisch geprägten Christen, der der Orthodoxie begegnet, in einzigartiger Weise in ‚Liturgie und Spiritualität‘ erfahrbar. So verweist auch im Handbuch die fragmentarisch bleibende Darstellung des erstgenannten Bereichs auf ihre Ergänzung durch die des zweiten — oder besser: der Bereich ‚Dogma und Theologie‘ erhält seine anschauliche Widerspiegelung im Hauptteil ‚Liturgie und Spiritualität‘. — Diesem wird, zusammen mit der ‚Ökumenischen Theologie‘, der II. Band des Handbuches gewidmet sein, dessen Erscheinen in Jahresfrist geplant ist“ (XIV). — Es trifft in der Tat zu, was Kardinal Willebrands in seinem Geleitwort zur Neuausgabe geschrieben hat: „Die einzelnen Beiträge spiegeln zugleich die Neubesinnung der katholischen Theologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wider. Sie tragen Rechnung den großen Fortschritten im ‚Dialog der Liebe‘ und im theologischen Dialog. Diese werden im Rahmen des II. Bandes noch zu eigener Darstellung durch orthodoxe und katholische Autoren kommen. Im Zuge der geschichtlichen Darstellung werden auch die Kriterien einer gesamtkirchlichen Verbindlichkeit erforscht, ohne welche der Weg zu einer sichtbaren Ökumene der Orientierung entbehren würde.“ (V).

E. Sauser, Trier

ORIGENES: Gegen Kelsos. Deutsche Übersetzung von Paul Koetschau. Ausgewählt und bearbeitet von Karl Pichler. Reihe: Schriften der Kirchenväter Bd. 6, Hrsg.: Norbert Brox. München: Kösel 1986, 231 Seiten, geb., 24,80 DM.

In dieser Schrift wird in einer ganz besonderen Weise der Streit um das Christentum in vorkonstantinischer Zeit vor Augen geführt. — Im Vorwort zu dieser Ausgabe sagt daher K. Pichler: „In Form von Zitat und Erwiderung hat man im vorliegenden Buch darum die unmittelbare Konfrontation von Antike und Christentum im originalen Wortlaut vor sich, und zwar meist auf vergleichsweise hohem Niveau: Der herausragende Lehrer und Theologe des alexandrinischen Christentums stellt sich der kritischen Anfrage seitens der Philosophie. Es

sind nicht nur antiquierte Wortwechsel, die man darin zu lesen bekommt. Viele der Einwände und auch der Repliken auf beiden Seiten begegnen in der weiteren Geschichte der Auseinandersetzung um das Christentum immer wieder, manche bis in unsere Gegenwart hinein" (S. 6). — Die Auswahl umfaßt die Vorrede zum ganzen Werk. — In den folgenden Abschnitten wurden Stellen ausgewählt, die vor allem einen Hauptpunkt in besonderer Weise betreffen, nämlich „die Bestreitung und Destruktion des göttlichen Anspruchs Jesu durch Kelsos und die Ausführungen des Origenes, wie er den Angriffen entgegentreten will“ (S. 6). — Den eigentlichen Mittelpunkt des Werkes wie dieser Auswahl stellen die Darlegungen dar zum Problem der „wahren Lehre“, des Weges zur Erkenntnis Gottes. — Zuletzt erscheinen Stellen, die die Konsequenzen aus dieser Auseinandersetzung bringen im Hinblick auf Religion und Politik, auf Gesetz und Frömmigkeit, auf Gesellschaft und Kultur. — Das Kapitel der Erläuterungen zum Autor und zum Text stellt eine wertvolle Bereicherung unseres Zuganges zu Origenes dar. — Es wird hier auch von neuem deutlich, daß die Aussagen des Origenes in diesem Werke von „protreptischer und propädeutischer“ Bedeutung sind. — Für die Darlegung der Wahrheit des Christentums überhaupt verweist Origenes den dafür Interessierten auf seine Bibelkommentare.
E. Sauser, Trier

LIES, Lothar: Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen. Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation. (Innsbrucker theologische Studien Bd. 15). Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag 1985. 424 Seiten. 88,— DM.

Lies hat bereits 1978 eine Arbeit über Origenes unter dem Titel veröffentlicht: „Wort und Eucharistie bei Origenes“. — Vorliegende Schrift stellt eine etwas gekürzte Ausgabe seiner Habilitationsschrift an der Theologischen Fakultät in Innsbruck dar. — Einerseits wird in dieser Arbeit zur Kenntnis seiner Wirkungsgeschichte die Rezeption seiner Lehre über die Eucharistie bearbeitet — „aus diesem Grunde wird die Untersuchung einen Blick werfen in die Geschichte der Systematik evangelisch-lutherischer, calvinischer und römisch-katholischer Eucharistielehre. Sie tut dies mit dem Augenmerk darauf, wie weit Origenes dort Eingang gefunden oder Ablehnung erfahren hat. Insofern kommt die Geschichte der Eucharistietraktate der verschiedenen Konfessionen zur Sprache“ (S. 11) — andererseits gilt es als besonderes Anliegen dieser Untersuchungen, einen „Beitrag zur ökumenischen Hermeneutik von Eucharistieaussagen der Kirchenväter“ (S. 12) zu leisten. — Die Arbeit gliedert sich zunächst in drei Teile: Origenes' Eucharistielehre zwischen Reformation und Trient, die Eucharistieauffassung des Origenes zwischen Orthodoxie und Aufklärung; Origenes' Eucharistielehre von der Aufklärung bis zur Gegenwart. — Dann folgen wichtige Aussagen im Schlußabschnitt: „Rückblick — und Ausblick: Die Geltung des Geschehens.“ — Aus der Fülle des Dargebotenen sei beispielhaft besonders verwiesen auf die Darlegungen zum Thema: „Origenes redivivus: ein Durchbruch?“. — Hier erscheinen in besonderer Weise Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac als Gegenstand der Darlegungen. Für die Untersuchungen Balthasars im Hinblick auf die Eucharistielehre des Origenes gilt als Kernaussage: „Nicht die Realpräsenz steht im Vordergrund, sondern ihre Funktion, den Logos mitzuteilen . . . Da der Logos auch in den Seelen lebt, gibt er der Seele die Fähigkeit, ihn im sakramentalen Geschehen, in der Schrift und in der Kirche zu entdecken, die symbolischen Zusammenhänge zu erkennen und zu unterscheiden und sich mit ihm bewußt zu vereinen . . . das eucharistische Symbol und das eucharistische Essen verweisen auf die Gegenwart des Logos in der Menschheit Jesu, in der Kirche und in der Schrift. Die Eucharistie gibt diesen Erscheinungsweisen die Realität des Genusses. Der transkosmische Christus wird durch sie zur Gegebenheit — als — Gabe für uns.“ (S. 366—367). — Ähnlich Balthasar stellt de Lubac die Eucharistielehre des Origenes in den Gesamtrahmen dieses Kirchenschriftstellers und legt in seinen Arbeiten Zeugnis dafür ab, wie die Worttheologie und die Logoschristologie die „unabdingbare Voraussetzung für das Eucharistieverständnis des Origenes“ (S. 380) sind. — In der systematischen Verdeutlichung

der Darlegungen de Lubacs bemerkt Lies: „Henri de Lubac baut durch seine Gesamtschau Vorurteile gegen die theologische Methode des Origenes ab. Die Texte, die über die Verkörperung und die Gegenwart des Logos sprechen, interpretieren sich gegenseitig. Allerdings hat de Lubac Ecken und Kanten bei Origenes zu sehr geglättet. Die sakramentale Wirklichkeit der Eucharistie tritt zugunsten einer mehr spirituellen Sicht zu sehr zurtück. Wenn man auch die Eucharistietexte nicht in häretische und orthodoxe trennen kann, so erwartet man doch eine deutlichere Wertung. Obwohl de Lubac keine kontroverstheologischen Studien betreibt, leistet er einen großen Beitrag zu katholischer und ökumenischer Theologie. Er sagt vieles, was vergessen, verdrängt oder zu sagen verboten war.“ (S. 370). — Im Blick auf beide resümiert Lies: „Mit Balthasar und Lubac beginnt die Suche nach der Gesamtgestalt der origenischen Theologie: Die Eucharistieauffassung ist nur ein Teil des Ganzen und dessen qualifizierter Ausdruck. Entsprechend hat das eucharistische Dogma seinen Sitz im Gesamtglauben der Kirche und ist von diesem her zu bestimmen.“ (S. 373).
E. Sauser, Trier

PARONETTO, VERA: Augustinus. Botschaft eines Lebens. Augustinus — heute Band 4. Würzburg: Augustinusverlag 1986, 252 Seiten, kart., 25,— DM.

Über das Geheimnis des Menschen wie das Schicksal der Völker nachzusinnen, dies ist typisch augustinisch. Dieses Nachdenken des Kirchenvaters, zu dessen Bekehrung vor 1 600 Jahren dieses Buch verfaßt worden ist, ist aber nur in Verbindung mit seinem eigenen Leben zu sehen. — Und dies ist nun die „Berechtigung“ für die Herausgabe eines neuen Augustinus-Buches. Hier wird also in einer besonderen Art und Weise versucht, Leben und Werk dieses größten westlichen Theologen der Spätantike in einem Zusammenhang zu sehen, oder, wie die Verf. in der Einführung sagt: „Das geistige Schaffen Augustinus' ist so mit der Entwicklung seiner Persönlichkeit und mit seinem Lebensraum verflochten, daß es ein großes Wagnis wäre, sein Leben und seine Umwelt von seinem Werk zu trennen. Man muß beides zusammen behandeln und sich auch stets das Zeitgeschehen vor Augen halten, wie Augustinus selbst es tat... Wichtig ist uns dabei der äußere Anlaß, der sie (die Werke) anregte, aber mehr noch der innere Anstoß, der die einzelnen Schriften ins Leben rief. Diese Augenblicke einer mächtigen geistigen Triebkraft bilden Teilstrecken auf Augustins schier endlosem Weg, von dem wir hier eine ‚existentielle Graphik‘ zu entwerfen suchen“ (S. 9). — Das Buch umfaßt die Abschnitte: Kindheit und frühe Jugend, Die manichäische Zeit, Die geistige Bekehrung, Änderung der Lebensführung, Unterwegs zu einem Leben der Beschauung, Im Dienst am Menschen, Augustinus und die Puritaner Nordafrikas, Augustinus und das Ende Roms, Verschiedene Gesprächspartner, Augustinus und die Pelagianischen Streitigkeiten, Die letzten Lebensjahre. Ein Register der Abkürzungen, Anmerkungen und Bibliographie beschließen diese Ausgabe.

E. Sauser, Trier

AUGUSTINUS, AURELIUS: Vom ersten katechetischen Unterricht. Neu übersetzt von Werner Steinmann. Bearbeitet von Otto Wermelinger. (Schriften der Kirchenväter, hrsg. von Norbert Brox, Band 7). München: Kösel-Verlag 1985, 136 Seiten, 22,80 DM.

Verschiedene Gründe — vorab die lat. Neuausgabe von „De catechizandis rudibus“ durch J. B. Bauer in CChr. SL 46 — ließen den Plan reifen, vorliegende Übersetzung und Bearbeitung zu erstellen. — Die Bedeutung dieser Schrift des hl. Augustinus liegt darin, daß es sich dabei um „die einzig erhaltene Schrift“ (S. 5) handelt, „die Einblick in die Werbemethoden der Frühkirche gibt und mit den pädagogischen Grundsätzen vertraut macht, die dem Katecheten eine erfolgversprechende Gesprächsführung mit Nichtchristen, die sich der Kirche anschließen wollen, ermöglichen sollte“ (S. 5). — Beachtenswert bei dieser Schrift ist wohl auch ihre bedeutsame Nachgeschichte. Sie besteht darin, daß die Neuorientierung der Katechese in der Karolingischen Renaissance, zur Zeit der Missionen im 16. und 17. Jahrhundert wie die

Hinwendung zum biblisch-geschichtlich orientierten Religionsunterricht im 19. Jahrhundert durch diese Schrift beeinflusst worden ist (vgl. S. 6) — Eine Vertiefung in diese Nachgeschichte wird ermöglicht durch die Einsicht in entsprechende Literaturangaben. Es ist richtig, wenn dieses Werk Augustins als „grundlegende Einführung in die Glaubenslehre“ angesehen wird.

E. Sauser, Trier

UNTEILBAR IST DIE LIEBE. Predigten des Heiligen Augustinus über den ersten Johannesbrief. Eingel. und übersetzt von Hermenegild M. Biedermann OSA. Augustinus — heute. Band 5. Würzburg: Augustinus-Verlag 1986, 178 Seiten, 19,80 DM.

Die Predigten über den ersten Johannesbrief, in der Osterwoche wahrscheinlich des Jahres 407 gehalten, sind wohl „als österliche Botschaft der Liebe an die in der Osternacht Neugetauften zuerst, dann an seine ganze Gemeinde“ (S. 14) zu verstehen. — Sie umfassen „die zentralen Wahrheiten des Glaubens und des Lebens“ (S. 16), wobei es sich dabei sicher nicht um systematische Abhandlungen handelt. Vielmehr erscheinen diese Wahrheiten in den Predigten „wieder und wieder und immer in einem neuen Licht. Aber was zunächst als Wiederholung erscheinen mag, entpuppt sich dabei als Weiterführung und Vertiefung. Und immer wieder geht uns seine Predigt richtig unter die Haut“ (S. 16). — Am Ende des Buches sind wertvolle Anmerkungen zu finden.

E. Sauser, Trier

GAMBER, Klaus: Zeige uns, o Herr, deine Barmherzigkeit. Vom byzantinischen Prothesis-Bild zum spätmittelalterlichen Erbärnde-Christus. 16. Beiheft zu den *Studia Patristica et Liturgica*. Eikona 3. Regensburg: Kommissionsverlag Friedrich Pustet 1986, 72 Seiten, 14,80 DM.

Die Kernaussagen dieser Studie, die ungemein viel Material sammelt und zum Weiterforschen geradezu reizt, sind die vom „eucharistischen Charakter“ (S. 14) des Erbärnde-Christus, der daher von Gamber auch „Christus eucharisticus“ (S. 14) genannt wird. Die Vorgeschichte dieser Darstellung „führt uns in den Osten, von wo diese Darstellung ihren Ausgang genommen hat. Bisher glaubte man ihren Ursprung in der italo-byzantinischen Kunst Italiens gefunden zu haben“ (S. 14). Dieses östliche „Ausgangsbild“ nun ist das Prothesis-Bild, von dem, wie vom Erbärnde-Christus, gilt: Es will „primär das Erbarmen des Gottmenschen mit uns aussagen und nicht so sehr unser Mitleid mit ihm wecken. Christus zeigt seinen verwundeten Leib als Beweis für seine Liebe zu den Menschen“ (S. 12). — Interessant ist nun auch, wie Gamber verschiedene Varianten des Prothesis-Bildes entfaltet: Epitaphion, das heilige Sindon, das Mandylion, das Antimision, „Weine nicht über mich Mutter“, „Eingeborener Sohn, Wort Gottes“. — Besonders anregend wirken die Darlegungen zum Themenkreis: Mandylion, Prothesis-Bild, Erbärnde-Christus (S. 29–32). — Das Buch gliedert sich in die Kapitel: Ein byzantinisches Prothesis-Bild und der spätmittelalterliche Erbärnde-Christus; Christus eucharisticus — der theologische Gehalt des Prothesis-Bildes; *Misericordia Domini* — das Erbärnde-Christus-Bild im mittelalterlichen Totenkult. — Daran schließt sich noch die Wiedergabe des wichtigen Artikels von Lukas Koch: „Seliges Schauen.“ Dieser gibt in Kürze eine sehr gute Darstellung der Ikonentheologie und dient somit in einem weiteren Sinne auch dem Verständnis der Prothesis-Bilder, die ja zum Teil der Welt der Ikonen entstammen. — Der Anmerkungsteil ist sehr ausführlich und z. T. eine wahre Fundgrube. Dabei unterlaufen allerdings manchmal Ungenauigkeiten und Fehler. — So muß es z. B. auf S. 66 heißen: K. Wessel-H. Brenske (nicht Bemske!). Ebenfalls fehlt auf S. 66 unter Anm. 56 der Verfassername des Artikels.

E. Sauser, Trier

LEXIKON RELIGIÖSER GRUNDBEGRIFFE. Judentum Christentum Islam. Herausgegeben von Adel Theodor Khoury. Graz-Wien-Köln: Verlag Styria 1987. 1188 Seiten. Ln. Subskriptionspreis bis 31. 12. 1987 120,— DM, dann 145,— DM.

In diesem Band wird zunächst eine Einführung in das Judentum, das Christentum und den Islam gegeben. Dann werden die Grundbegriffe jeweils in drei Schritten erläutert: jüdisch, christlich, islamisch. Außerdem werden der deutsche Text der Konzilserklärung *Nostra aetate*, Artikel 3 und 4, eine synoptische Zeittafel und ein Stichwortverzeichnis geboten. Zu den Mitarbeitern gehören u. a. der Bonner Fundamentaltheologe H. Waldenfels, die Koblenzer Religionspädagogen L. Hagemann und K. Weber sowie die Vallendarer Pallottiner-Professoren F. Courth, P. Eisenkopf und A. Weiser. Das Lexikon will über die drei monotheistischen Offenbarungsreligionen informieren und den Dialog zwischen ihnen fördern.

H. Schützeichel, Trier

HEINRICH BECK: *Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis*, Verlag Anton Pustet München — Salzburg 1986, 443 Seiten, 87,— DM.

Seit Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (1781/87) war es um die Frage nach Gott zunehmend zwiespältig bestellt. Auf der einen Seite wurde sie unter dem wachsenden Einfluß der sogenannten positiven Wissenschaften, nach deren Verständnis nur empirische Faktenaussagen als begründet gelten können, zurückgedrängt oder gar für nichtig erklärt. Auf der anderen Seite berief man sich verstärkt auf irrational-mystische Gotteserfahrungen, denen aber dann der objektive Verbindlichkeitsausweis fehlte. In solcher Situation bedarf es einer Sichtweise, die beiden Positionen vorausliegt und diese auf ihr Recht und ihre Grenzen abzuschätzen erlaubt.

Hier kann das Buch von Heinrich Beck im geistigen Leben der Gegenwart einen erstrangigen Platz beanspruchen. Es arbeitet eine Grundgestalt menschlichen Erkennens heraus, die alle sogenannten positiven Tatsachen übersteigt und gleichzeitig selbst das persönlichste Erweckungserlebnis noch im Bannkreis denkerischer Rechtfertigung hält. Der so vorgezeichnete Gedankengang entfaltet sich im „systematischen Hauptteil“ des Buches in drei Schritten. Erster Schritt: „Vom Sein der Welt zum Sein Gottes.“ Hier geht es um das Thema Gottesbeweis im strengen Sinne mit dem Ergebnis, daß die Vernunft, sofern sie sich nur unverstellt der Wirklichkeit öffnet, der Existenz eines Schöpfergottes innewird. Der Weg ist ein „denkendes Hindurch-sehen durch die Dinge . . . , das ihnen ‚auf den Grund‘ geht“ (S. 107). Näherhin ergeben sich für den Verfasser drei Beweisgänge, die sowohl der Einteilung als auch dem Inhalt nach zum Teil von den traditionellen Verfahren abweichen: „Vom Bewegten zum absoluten Bewegten“, „vom Geordneten zum absoluten Ordner“, „vom Menschen zum absoluten Du“.

In einem zweiten Schritt kommt das „Wesen Gottes“ zur Sprache, das, obwohl im Erweis des Daseins Gottes schon miteingeschlossen, gleichwohl noch einer eigenen Analyse fähig und bedürftig ist. Entsprechend der Dreiheit der Beweiswege ergibt sich jetzt auch ein dreifacher Hinblick auf Gott: Er ist „das Sein“, „die Wirklichkeit“, er ist in höchster Ausprägung „Personalität“. Unter dem Blickpunkt des Wesens Gottes als Personalität stellt sich Gott als trinitarisch dar, wobei als „bestätigender Hinweis“ die Dreiheit der Gottesbeweise gelten kann (S. 202). Allen Aussagen muß aber das Prinzip der Analogie zugrunde liegen, dem gemäß Gott der Welt zwar unendlich überlegen ist, aber gleichwohl nicht, wie es der dialektische Weg zum Wesen Gottes behauptet, der „absolut Andere“ ist (S. 167).

Der „systematische Hauptteil“ schließt mit einer Umkehrung der Betrachtung: mit dem Weg von Gott zurück zur Welt (= dritter Schritt). Als Einzelthemen erscheinen hier: „Er-schaffung (und Erhaltung)“, „Mitwirkung“ und „Vorsehung“. Von besonderem Interesse ist

in diesem Zusammenhang die Erörterung des Problems des Bösen in der Welt, des alten Theodizeeproblems, das aber um gewichtige moderne Aspekte bereichert wird.

Bleibt noch anzufügen, daß dem Ganzen ein „vorbereitender Teil“ vorgeschaltet ist, der sich mit „Sinn und Berechtigung der philosophischen Frage nach Gott“ befaßt und anschließend die „wichtigsten philosophischen Standpunkte zum Gottesproblem“ umreißt. Auch hier ergibt sich wieder eine Dreiteilung: „Theismus“, „Skeptizismus (insbesondere Agnostizismus)“, „Atheismus (und Pantheismus)“.

Schon in diesen präzisen Aufteilungen wird etwas von dem deutlich, was dem ganzen Buch das Gepräge gibt: gedankliche Strenge verbunden mit Übersichtlichkeit und einer sprachlichen Darstellungsweise, die an Verständlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt. So wird auch der in Einzelfragen nicht fachkundige Leser in den Bannkreis der dem Verfasser eigenen Überzeugung gezogen, daß die Welt und das Sein des Menschen in ihr reicher und hintergründiger sind, als es die „eindimensionale“ Sichtweise der modernen Wissenschaften noch erkennen läßt. Getragen ist diese Überzeugung von einem großen Vertrauen auf die gegenseitige Angemessenheit von Sein und menschlicher Vernunft: daß die Vernunft im Bereich der erfahrbaren Wirklichkeit „Wesens“-Einsichten zu gewinnen vermag, in denen und durch die hindurch das Sein Gottes transparent wird. Das ist in Fortführung der Tradition der abendländischen Metaphysik gewissermaßen die Grundentscheidung, auf der das Buch aufruht. Wer diese Grundentscheidung nicht mitvollzieht, mag den Einwand erheben, die Darstellung bewege sich in einem Zirkel. Aber dann müßte er auch seine eigenen Voraussetzungen kritisch bedenken, wobei sich herausstellen könnte, daß gerade hier unausgewiesene Annahmen im Spiel sind.

Das zeigt sich besonders deutlich in einem den genannten Teilen angegliederten „Ergänzungs“-Teil, wo Fragen, die für die Entwicklung des Gedankenganges als solchen entbehrlich sind (und so der Übersichtlichkeit halber auch ausgeklammert blieben) einer weiterführenden Analyse unterzogen werden. Abermals sind es drei Themenbereiche, die nun näherhin dargelegt und vor allem im soeben angedeuteten Sinne kritisch hinterfragt werden: „wissenschaftstheoretischer Positivismus“, „Religionskritik und dialektischer Materialismus“ sowie schließlich eine Abhandlung zu dem Thema: „Die Frage nach dem Menschen als Ansatz für die Frage nach Gott.“

Bei aller Traditionsverbundenheit liefert das Buch einen originär durchdachten neuen Entwurf, der den Leser nicht zuletzt (in Kleindruckteilen und ausführlichen Anmerkungen) auch mit der ganzen Breite vergangener und gegenwärtiger Überlegungen zur Gottesfrage vertraut macht. Diesem Ziel dienen auch eine (104(!) Seiten umfassende) „Auswahlbibliographie“ sowie ein subtil gearbeitetes Namens- und Sachregister.

Mit alledem kommt für den Verfasser jene Ganzheit des Seins und Erkennens wieder in den Blick, die das neuzeitliche Denken nach seiner Einschätzung ohne zureichenden Grund gespalten, ja um die entscheidende Dimension verkürzt hat. Für ihn gibt es den dreieinigen Gott, der sich dem Menschen gewiß zunächst und zutiefst im Glauben erschließt. Aber so sehr dieser Glaube über-vernünftig ist, so wenig darf er sich als wider-vernünftig erweisen. Wie gegenüber der positivistisch-materialistischen Reduktion des Wirklichkeitsbildes obliegt der Natürlichen Theologie mithin auch hier ein unverzichtbares Wächteramt.

J. Nosbüsch, Landau

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ALBERIGO, G./BATTELLI, G./DE ROSA, G./FOUILLOUX, E./GUASCO, M./MELLONI, A./MICCOLI, G./RICCARDI, A./RUGGIERI, G.: Papa Giovanni a cura di Giuseppe Alberigo. Gius: Laterza & Figli 1987, 283 Seiten, geb.
- BAUER, Karl: Der Denkweg von Jürgen Habermas zur Theorie des kommunikativen Handelns. Grundlagen einer neuen Fundamentaltheologie? Theorie und Forschung, Band 18; Philosophie und Theologie Band 1. Regensburg: S. Roderer Verlag 1987, 455 Seiten, br., 58,— DM.
- BECKER, Gerhold: Die Ursymbole in den Religionen. Graz: Styria Verlag 1987, 352 Seiten, Ln., 49,— DM.
- BOURS, Johannes: Wer es mit Gott zu tun bekommt. Schritte geistlicher Einübung in biblische Gotteserfahrungen. Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1987, 240 Seiten geb., 26,80 DM.
- BÜCHELE, Herwig: Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre. Soziale Brennpunkte Band 12. Düsseldorf: Patmos Verlag 1987, 256 Seiten, br., 28,— DM.
- CATTANEO, Arturo: Questioni Fondamentali della Canonistica nel Pensiero di Klaus Mörsdorf. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1986, 482 Seiten, 4.950 Ptas.
- DARMS, Gion: Symbolik. Die Rolle des Symbolhaften nach Thomas von Aquin, Schwyz: Albertus-Magnus-Verlag 1987, 43 Seiten, kart.
- DEMMER, Klaus: Leben in Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gesprächs. Studien zur Theologischen Ethik Band 23, Freiburg: Verlag Herder 1987, 170 Seiten, br., 32,— Fr.
- DIONNE, Robert J.: The Papacy and the Church. A Study of Praxis and Reception in Ecumenical Perspective. New York: Philosophical Library 1987, 524 Seiten, 29,95 \$.
- DOHMEN, Christoph/STERNBERG, Thomas: ... kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch. Würzburg: Echter Verlag 1987, 224 Seiten, br., 29,— DM.
- FÜRST, Walter: Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie. Studien zur Praktischen Theologie Band 32. Zürich u. Köln: Benziger Verlag 1986, 157 Seiten, kart., 88,— DM.
- HEISER, Lothar: Die Taufe in der orthodoxen Kirche. Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter. Sophia Band 25. Trier: Paulinus Verlag 1987, 353 Seiten, Ln., 60,— DM.
- HEMMERLE, Klaus: Gerufen und Verschenkt. Theologischer Versuch einer geistlichen Ortsbestimmung des Priesters. München: Verlag Neue Stadt 1986, 218 Seiten, kart., 26,— DM.
- HILPERT, Konrad (Hrsg.): Selbstverwirklichung. Chancen — Grenzen — Wege. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1987, 177 Seiten, kart., 26,80 DM.
- HOLTZ, Leonard: Geschichte des christlichen Ordenslebens. Zürich u. Köln: Benziger Verlag, 1986, 405 Seiten, kart., 38,— DM.
- HOPPE, Rudolf: Epheserbrief/Kolosserbrief. Stuttgarter Kleiner Kommentar Neues Testament 10. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1987, 168 Seiten, kart., 19,80 DM.

- JOHANNES VOM KREUZ. Ihn will ich suchen, den meine Seele liebt. Gebete und Betrachtungen. Hrsg. vom Karmel in Mailand. München: Verlag Neue Stadt 1987, 120 Seiten, geb., 14,80 DM.
- KHOURY, Adel Theodor (Hrsg.): Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum Christentum Islam. Graz: Verlag Styria 1987, 1188 Seiten, Ln., Subskriptionspreis bis 31. 12. 1987 120,— DM, dann 145,— DM.
- KLOSTERMANN, Ferdinand: Ich weiß, wem ich geglaubt habe. Erinnerungen und Briefe aus der NS-Zeit. Hrsg. von Rudolf Zinnhobler, eingel. von Wilhelm Zauner. Freiburg: Herder Verlag 1987, 152 Seiten, kart., 24,— DM.
- KNOCH, Otto: 1. und 2. Thessalonicherbrief. Stuttgarter Kleiner Kommentar Neues Testament 12. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1987, 92 Seiten, kart., 13,80 DM.
- KRÜGER, Wolfgang: Auferstehung aus Krieg und KZ in der bildenden Kunst der Gegenwart. Mit einem Beitrag von Hans-Kurt Boehlke zur historischen Entwicklung des Gedenkens an die Kriegstoten: „Pro patria“ — „Mahnung zum Frieden“, Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal, Kassel 1986, 260 Seiten, 35,— DM.
- LEHMANN, Paul: Christologie und Politik. Eine theologische Hermeneutik des Politischen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, 174 Seiten, kart., 19,80 DM.
- MIKKELI 1986: The Seventh Theological Conversation between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church Mikkeli, June 3rd — 11th 1986. Edited by Hannu T. Kamppuri. Publications of Luther-Agricola Society B 16. Helsinki: Vammalan Kirjapaino Oy 1987, 158 Seiten, kart.
- MILLÁS, José M.: Die Sünde in der Theologie Rudolf Bultmanns. Frankfurter Theologische Studien Band 34. Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht 1987, 139 Seiten, kart.
- MORALDI, Luigi: Nach dem Tode. Jenseitsvorstellungen von den Babyloniern bis zum Christentum. Zürich u. Köln: Benziger Verlag 1987, 336 Seiten, kart., 24,80 DM.
- MÜLLER, Paul-Gerhard: Bibel und Christologie. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission. Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1987, 331 Seiten, kart., 39,— DM.
- NACHTWEI, Gerhard: Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie. Erfurter Theologische Studien Band 54. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1986, 346 Seiten.
- PERSCH, Martin: Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846—1975. Trierer Theologische Studien Band 44. Trier: Paulinus-Verlag 1987, 482 Seiten, 110,— DM.
- PESCH, Rudolf: Paulus kämpft um sein Apostolat. Drei weitere Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth. Paulus — neu gesehen. Herder-Bücherei 1382. Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1987, 192 Seiten, 10,90 DM.
- RINGWALD, Erwin: Aufstand gegen YHWE. Frankfurt/Main: R. G. Fischer 1987, 562 Seiten, 48,— DM.
- ROCK, Martin: Die Umwelt ist uns anvertraut. Sachbücher zu Fragen des christlichen Glaubens. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag 1987, 124 Seiten, Pp., 20,— DM.
- RODRÍGUEZ, Pedro: Teilkirchen und Personalprälaten. Kanonistische Studien und Texte Band 38. Amsterdam: Verlag B. R. Grüner 1987, 249 Seiten, geb., 75,— DM.
- SCHLOSSER, Jacques: Le Dieu de Jésus. Études exégétiques. Lectio Divina Band 129. Paris: Les Éditions du Cerf 1987, 286 Seiten, kart.

Neues Testament

Udo Schnelle

Antidoketische Christologie im Johannesevangelium

Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 144). 1987. 283 Seiten, Ln. DM 75,-

In dieser redaktionsgeschichtlichen Untersuchung wird die Stellung des vierten Evangeliums in der joh. Schule neu bestimmt.

Im Zentrum der Arbeit stehen eingehende Analysen der joh. Wundergeschichten. Als reale Taten des Offenbarers in der Welt haben die joh. Wundergeschichten eine antidoketische Tendenz. Sie entstammen nicht einer »Semeia-Quelle«, sondern sind Einzeltraditionen der joh. Schule. Auch die sakramentalen Texte, der Prolog und die joh. Kreuzestheologie betonen den für die joh. Christologie zentralen Gedanken der Identität des geschichtlichen Jesus von Nazareth mit dem verherrlichten Christus.

Ziel der Untersuchung ist es, das Johannesevangelium (bis auf Kap. 21) als das einheitliche Werk eines hervorragenden Theologen des Urchristentums zu interpretieren und verständlich zu machen.

Gerd Lüdemann

Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte

Ein Kommentar. 1987. 285 Seiten, geb. DM 72,-; kart. Studienausgabe DM 48,-

Der Schwerpunkt des Buches liegt in der Frage nach dem historischen Wert jedes einzelnen Abschnittes der Apostelgeschichte. Zu diesem Zweck wird zunächst der redaktionelle Sinn des Textes ermittelt, dann die mutmaßliche Traditionsvorlage rekonstruiert und anschließend ein Vorschlag zum historischen Wert der Tradition vorgelegt.

Das Werk ist auf der Höhe internationaler Forschung. Es kann als historischer Kommentar zur Apostelgeschichte gelesen, vor allem aber auch als kritische Informationsquelle über das frühe Christentum benutzt werden.

Wilhelm Pratscher

Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 139). 1987. Ca. 296 Seiten, Ln. ca. DM 76,-

Der Herrenbruder Jakobus war eine der bedeutendsten Persönlichkeiten des Urchristentums, aber die neutestamentlichen Erwähnungen lassen diese Rolle nur unzureichend erkennen. Dem Verfasser geht es um eine möglichst exakte Bestimmung des administrativen und theologischen Standortes des historischen Jakobus sowie um eine Darstellung seiner Wirkungsgeschichte, besonders in der sich an seine Gestalt knüpfenden großen Legendentradition.

V&R

Vandenhoeck
& Ruprecht

Göttingen und Zürich

KIRCHE

Ereignis und Institution

Aufsätze und Vorträge von Erwin Iserloh

Es ist ein „intellektueller Genuß, durch die mehr als 1000 Seiten zu streifen. Zu dem der Reformation gewidmeten zweiten Band ist hier nur wiederholt zu vermerken, daß Erwin Iserloh an der Spitze jener Kirchenhistoriker steht, welche die Theologie dieses Zeitalters nicht nur referierend darstellen, sondern theologisch nachvollziehen... Was beide Bände charakterisiert, ist das aktuelle Engagement eines Kirchenhistorikers, für den die Geschichte der Kirche nicht ein mehr oder weniger nur von außen zu betrachtender Gegenstand ist, sondern unmittelbar auf die Gegenwart zuläuft. Aber da fehlt nicht nur jeder oberlehrerhafte Ton, da wird die Problematik des geschichtlichen Wandels in der Kirche selbst und nicht nur um sie herum ernst genommen und so auch die aktuelle Situation in ihrer geschichtlichen Bedingtheit verstanden“ (*Oskar Köhler in: Stimmen der Zeit*).

„Erwin Iserloh kann unter den katholischen Kirchenhistorikern seit langem als der bedeutendste Reformations- und Lutherforscher gelten... (Seine Aufsätze und Vorträge) sind gerade auch dort, wo Iserloh die Unterschiede zwischen den Konfessionen klar und deutlich anspricht, von einem ökumenischen Anliegen getragen, das durchaus beeindruckend ist... Dem verdienten katholischen Kirchenhistoriker gebührt aufrichtiger Dank dafür, daß er in diesen beiden stattlichen Bänden eine große

Anzahl seiner Aufsätze und Vorträge noch einmal vorgelegt hat“ (*Bernhard Lohse in: Theologische Literaturzeitung*).

Die 34 Beiträge des ersten Bandes gliedern sich in vier Teile zu den Themen: Kirchengeschichte als Theologie – Das Ringen um die Gestalt des Christlichen vom Mittelalter bis zur Neuzeit – Kirche und Katholizismus im 19. Jahrhundert – Kirche des 20. Jahrhunderts im Aufbruch.

Im zweiten Band sind 29 Beiträge in sieben Teile gegliedert, nämlich unter den Themen: Anfänge der Reformation – Luthers Theologie in katholischer Sicht – Zur neueren Auseinandersetzung um den Reformator – Der Augsburger Reichstag 1530 – Im Umkreis der Reformation – Das Sakrament der Einheit – Auf dem Weg zur Einheit.

Jetzt in 2. Auflage erschienen

Band 1 und Band 2 insgesamt 1044 Seiten, Leinen zus. 120,- DM, ISBN 3-402-03770-X. Aus der Reihe: Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Supplementband 3/I und 3/II. Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Aschendorff 

SOPHIA · Quellen östlicher Theologie

Herausgegeben von Julius Tyciak † und Wilhelm Nyssen

- Bd. 19: Thon, Nikolaus R.:** Ikone und Liturgie. Eine Einführung zum Wesensgrund orthodoxen Glaubenslebens. 1979. 294 S., 8°, kt. 3-7902-1403-5 **39,80 DM**
- Bd. 23: Thon, Nikolaus:** Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche. M. e. Vorwort des russisch-orthodoxen Bischofs Longin von Düsseldorf. 1983. 628 S., 12,2 x 19,3 cm, kt. 3-7902-1409-4 **69,- DM**
- Bd. 24: Evagrius Pontikos:** Briefe aus der Wüste. Übersetzt von Gabriel Bunge. 1986. 432 S., 19,5 x 12 cm, kt. 3-7902-1410-8 **62,- DM**
- Bd. 25: Heiser, Lothar:** Taufe in der orthodoxen Kirche – Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter. 1987, 352 S., mit 32 vierfarbigen Bildtafeln, 16,2 x 19 cm, 3-7902-1411-6 **60,- DM**

Weitere Reihen:

Trierer Theologische Studien

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
bisher 43 Bände

Nachkonziliare Dokumentation

bisher 58 Bände

Dokumente des II. Vatikanischen Konzils

Konzilstexte – deutsch

Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht

Herausgegeben von Heribert Schmitz

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Mainz. Vierteljährlich.

Bitte Sonderprospekt und Gesamtverzeichnis anfordern



Paulinus-Verlag · Trier · Postfach 30 40

Dr. Heiner Martini

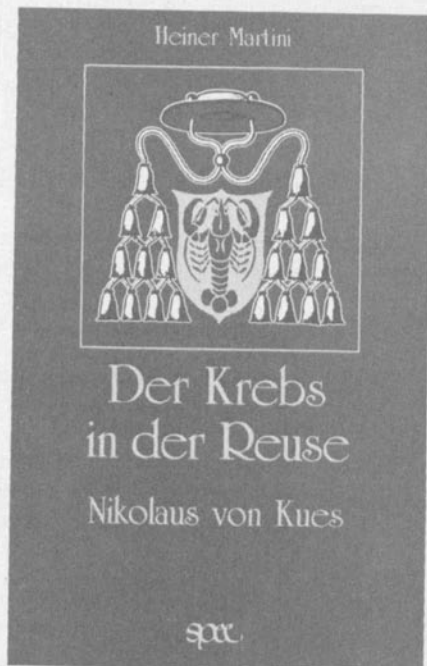
Der Krebs in der Reuse

Nikolaus von Kues

1986, 7 Abbildungen,
2 Karten, 227 Seiten,
Leinen mit Schutzumschlag
ISBN 3-87760-072-7

34, – DM

Im Wechsel von biographischem Report, erlebter Rede, Dialog, Zitat und Dokumentation läßt der Autor die Gestalt eines universalen Denkers erstehen, der „Pfortner der Neuzeit“ genannt wird.



Aus dem Inhalt

Die frühen Jahre · Sturmnacht auf See · Denkend und schreibend · Zum Ineinsfallen der Gegensätze · Denken im Weiten, Schreiben im Reiten · Zwischen Krieg und Frieden · Der Bischof von Brixen · Der Kardinal in der Klausur von Andraz · Pläne zur Kirchenreform · Der Kongreß in Mantua · Bruneck: eine letzte Schlacht · Zwischen Rom und Orvieto · Zum Gipfel der Schau

Bitte Sonderprospekt und Gesamtverzeichnis anfordern

spee **SPEE-VERLAG TRIER · Postfach 30 40**

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich der
Universität Mainz

Heft 4
Oktober, November, Dezember 1987
96. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Jost Eckert, Trier
Das Imperium Romanum im NT

Raphael Schulte, Wien
Kreuz — Sakrament —
Christliche Weltverantwortung

Josef Georg Ziegler, Mainz
Christozentrische Sittlichkeit

Reinhold Bohlen, Trier
Der erste Thessalonicherbrief

Martin Persch, Trier
Das Gesangbuch von 1955

Neue theologische Literatur

INHALT

Jost Eckert: Das Imperium Romanum im Neuen Testament. Ein Beitrag zum Thema „Kirche und Gesellschaft“	253–271
Raphael Schulte: Kreuz — Sakrament — Christliche Weltverantwortung	272–289
Josef Georg Ziegler: Christozentrische Sittlichkeit — christusförmige Tugenden	290–312
Kleinere Beiträge:	
Reinhold Bohlen: Die neue Diskussion um die Einheitlichkeit des ersten Thessalonicherbriefes. Eine Kurzinformation für die Verkündigung	313–317
Martin Persch: Das letzte Trierer Diözesangesangbuch 1955	318–326
Besprechungen	327–332

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Cusanus-Instituts, Trier, bei.

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Jost Eckert, Albert-Schweitzer-Straße 30, D-5503 Konz

Prof. P. Dr. Raphael Schulte OSB, Pötzleinsdorfer Straße 108, A-1180 Wien 18

Prälat Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Waldthausenstraße 52 A, D-6500 Mainz 21

Dr. Reinhold Bohlen, Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Archivrat Dr. Martin Persch, Franz-Ludwig-Straße 17, D-5500 Trier

Schriftleiter: Prof. Dr. Ernst Haag, Trier; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Das Imperium Romanum im Neuen Testament. Ein Beitrag zum Thema „Kirche und Gesellschaft“*

Das Imperium Romanum beherrschte die Welt, in der sich die christliche Kirche in ihren ersten Jahrhunderten ausbreitete — zunächst mehr in gespanntem Verhältnis zur Herrschaft Roms, dann mit ihr verbunden. Von höchster Bedeutung für alle Kirchen — nicht bloß für die römisch-katholische Kirche — ist die Beobachtung, daß sich das Ende des sogenannten Konstantinischen Zeitalters der Kirche immer deutlicher abzeichnet, und das heißt konkret: Kirche und Gesellschaft stehen sich wieder wie in vor-konstantinischer Zeit als zuweilen zwei sehr verschiedene Größen gegenüber, wobei die Gemeinden der Christen in den Status einer Minderheit in ihrer Gesellschaft geraten können. Das zunehmende innerkirchliche Interesse an radikal christlichen Gemeinden, die sich von der konventionellen Volkskirche abheben, und das mit Berufung auf die Verkündigung Jesu (vgl. die Diskussion über die Bergpredigt) entwickelte theologische Programm von der Kirche als einer Kontrastgesellschaft sind Ausdruck dieser neuen Suche nach christlicher Identität.

Von den Schriften des Neuen Testaments her, den ältesten Ur-Kunden des christlichen Glaubens und den zusammen mit dem Alten Testament für alle christlichen Konfessionen normativen Glaubenszeugnissen, drängt sich in diesem geschichtlichen Kontext die Frage auf, wie im Urchristentum die Stellung der Christen zum Imperium Romanum und zur hellenistischen Gesellschaft — beides ist miteinander verknüpft, wenn auch nicht identisch — gesehen wurde¹. Da Entwicklungslinien aufgezeigt werden sollen, ist eine recht umfangreiche Thematik zu behandeln. Dabei kann dann manches Detailproblem nur kurz angesprochen werden.

* Vortrag auf dem wissenschaftlichen Symposium zwischen der Universität Trier und der Theologischen Fakultät Trier am 17. 11. 1986.

¹ Zum schwer definierbaren Begriff „Hellenismus“ vgl. jetzt den gleichnamigen Artikel von H. D. BETZ, in: TRE XV (1986) 19–35. K. ALAND betont in seinem Beitrag „Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit“ zum ntl. Befund mit Recht: „Das Thema ‚Der Christ und der Staat‘ stellt für das Neue Testament nur einen Sektor des eigentlichen Themas dar: der Christ in der Welt“ (in: ANRW II 23, 1, Berlin—New York 1979, 60–246, ebd. 164). Zum Ganzen siehe ferner: P. KERESZTES, *The Imperial Roman Government and the Christian Church*, in: ANRW II 23, 1, S. 247–315 u. 375–386.

1. Jesus von Nazareth und seine Reich-Gottes-Verkündigung — eine Herausforderung für Juden und Römer

Das historisch sicherste Datum über Jesus von Nazareth ist, daß er von den Römern unter Pontius Pilatus, dem Prokurator von Judäa, gekreuzigt worden ist. Letzterem ist damit bekanntlich der Ruhm zuteil geworden, im Credo der Christen verewigt worden zu sein. Den Gekreuzigten als Messias und Retter der Welt zu verkünden, bereitete der christlichen Missionspredigt im Judentum und in der hellenistischen Welt erhebliche Schwierigkeiten (vgl. 1 Kor 1, 22 f.)², so daß wir es bei der Kreuzigung Jesu nicht mit einem Mythos, sondern mit einem theologisch höchst ungelegenen Geschichtsfaktum zu tun haben, das freilich im Laufe der Zeit in der christlichen Gemeinde theologisch gedeutet wurde. Da die Kreuzigungsstrafe von der in ihren Rechten durch die römische Besatzungsmacht eingeschränkten jüdischen Obrigkeit nicht verhängt werden konnte, steht die Verantwortlichkeit der Römer für die Kreuzigung Jesu außer Zweifel. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß führende jüdische Kreise — vor allem die mit Rom paktierende und auf Ruhe und Sicherheit bedachte Jerusalemer Tempelaristokratie — den Reich-Gottes-Prediger Jesus von Nazareth Pilatus in die Hände gespielt haben³. Die Kreuzesstrafe ist im Palästina der Zeit Jesu nur für politischen Aufruhr belegt⁴. Auch wenn mit vielen Menschen damals wie zu allen Zeiten der Geschichte kurzer Prozeß gemacht werden konnte, so ist Jesu Tod kaum Zufall, sondern die Reaktion auf seine Wirksamkeit und seine möglicherweise messianischen Ansprüche (vgl. die Schultafel mit der Aufschrift: „König der Juden“; Mk 15, 26 parr.⁵). Sowohl auf jüdischer als auch auf römischer Seite konnte Jesus als gesellschaftlich und politisch zumindest potentiell gefährlich eingestuft werden.

² Vgl. M. HENGEL, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit“ des „Wortes vom Kreuz“*, in: Rechtfertigung, FS f. E. Käsemann, hg. v. J. FRIEDRICH, W. PÖHLMANN UND P. STUHLMACHER, Tübingen—Göttingen 1976, 125—184.

³ Vgl. C. THOMA, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978, 181—183.

⁴ Vgl. H.-W. KUHN, *Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums*, in: ANRW II 25, 1, Berlin—New York 1982, 648—793, ebd. 733.

⁵ Zur Diskussion über die Historizität der Kreuzesinschrift siehe etwa R. PESCH, *Das Markusevangelium*, II. Teil (HThK), Freiburg—Basel—Wien 1977, 484; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, 2. Teilband (EKK), Zürich—Einsiedeln—Köln und Neukirchen-Vluyn 1979, 326 f.

In seinem jüngst erschienenen Buch über die „Pax Romana“ ist Klaus Wengst⁶ sehr kritisch mit dieser Friedensordnung und -epoche ins Gericht gegangen, die ja von etlichen, freilich nicht allen antiken Schriftstellern als „die beste und glücklichste Epoche der Weltgeschichte“ und als „ein goldenes Zeitalter“ gepriesen wurde und deren Parolen „Friede und Sicherheit“, „Friede und Eintracht“ zum Ausdruck bringen, daß die Macht Roms Schutz vor äußeren und inneren Feinden gewährte und sich im Bau von Straßen durch Wälder und Sümpfe, in der Gründung und Erneuerung von Städten und in zivilisatorischen und kulturellen Leistungen — die Proklamierung von Rechtssicherheit eingeschlossen — hervortat⁷. Das alles darf sicherlich nicht gering veranschlagt werden, aber es sollte ebenfalls nicht vergessen werden, daß dafür zugleich ein hoher Preis an Menschenleben gezahlt wurde.

In seiner Rede an die Treverer und Lingonen in Trier nach der Niederwerfung ihres Aufstandes läßt P. Cornelius Tacitus den römischen Feldherrn Cerialis sagen⁸: „Zwingherrschaften und Kriege hat es in Gallien immer gegeben, bis ihr unserer Rechtsordnung beigetreten seid; wir haben, obgleich so oft herausgefordert, euch nach Siegesrecht nur das auferlegt, womit wir den Frieden schützen können; denn Ruhe unter den Völkern kann man nicht ohne Waffen haben, Waffen nicht ohne Sold, Sold nicht ohne Tribute; alles übrige habt ihr mit uns gemeinsam. Ihr selbst kommandiert in vielen Fällen unsere Legionen, ihr selbst verwaltet diese und andere Provinzen; nichts ist euch vorenthalten oder versperrt. Und von lobenswerten Fürsten habt ihr in gleicher Weise Nutzen, obwohl ihr so weit entfernt lebt; die grausamen Herrscher fallen über ihre nächste Umgebung her. Wie Dürre, übermäßige Regenfälle und andere Naturkatastrophen, so erträgt auch Ausschweifung und Habgier der Herrschenden. Laster wird es geben, solange Menschen leben — aber sie sind kein Dauerzustand und werden durch das Dazwischentreten besserer Zeiten aufgewogen . . . Denn sollten, was die Götter verhindern mögen, die Römer aus dem Land getrieben werden, was wird dann anderes entstehen als Kriege aller Völker gegeneinander? . . . Daher liebt und ehrt den Frieden und die Stadt, an der wir, Besiegte und Sieger, gleichen Rechtsanteil haben. Mahnen mögen euch Beispiele für die zwei Formen der Schicksalsmacht, damit ihr nicht Trotz,

⁶ K. WENGST, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986.

⁷ A. a. O. 19—68.

⁸ Zur historischen Kritik und geschichtlichen Einordnung siehe H. HEINEN, *Trier und das Trevererland in römischer Zeit (2000 Jahre Trier, hg. v. der Universität Trier, Bd. 1)*, Trier 1985, 76—81.

verbunden mit Untergang, dem Gehorsam, verbunden mit Sicherheit, vorzieht.“⁹

Die Pax Romana war ein von Rom diktiert Friede; die gewährte Freiheit war knapp bemessen; der Tribut der Provinzen an Menschen und materiellen Gütern hoch, die Rechtssicherheit brüchig — selbst für die Oberschicht; Rom wurde reicher und die Provinzen wurden oft in gleichem Maße ärmer. „Friede und Sicherheit“ wurden aufrechterhalten durch eine vom Eigeninteresse beherrschte Durchsetzung römischer Macht¹⁰, die in der göttlichen Verehrung des Kaisers, dem Inbegriff des Reiches, ihren eindrucksvollen Ausdruck fand. Opfer dieser Macht wurde auch Jesus von Nazareth¹¹.

Die Juden taten sich trotz der ihnen gewährten Sonderrechte schwer mit der Macht Roms. Der Konflikt mit dieser, ihr Ungehorsam, führte zum Untergang Jerusalems und schließlich zur Aufhebung der staatlichen Existenz des jüdischen Volkes. Jesus selbst kann zwar nicht, wie gelegentlich behauptet wird, den Zeloten zugerechnet werden, die im Widerstand gegen Rom und alle Hellenisierung der Herrschaft Jahwes mit Gewalt zum Durchbruch verhelfen wollten¹², aber er teilte die Sehnsucht aller Menschen und Gruppen seines Volkes nach dem baldigen Kommen des Reiches Gottes. Die zentrale Bitte des Gebetes, das Jesus seine Jünger lehrte, lautet gut jüdisch: „Dein Reich komme!“ (Lk 11, 2 par. Mt 6, 10).

Wer so betete, konnte mit den gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen — die Pax Romana eingeschlossen — nicht zufrieden sein. Er sehnte sich — und da sind die atl.-jüdischen Hoffnungen aufgenommen¹³ — nach einer neuen Welt mit der Aufhebung von Elend

⁹ Historien IV 74 (übersetzt und herausgegeben v. H. Vretska, Stuttgart 1984).

¹⁰ Zu den kritischen Stimmen der antiken Schriftsteller Tacitus, Plutarch, Juvenal, Tibull und Properz vgl. WENGST, Pax Romana 22, 25, 38, 42, 54, 56, 70.

¹¹ Vgl. WENGST, Pax Romana 14.

¹² So R. EISLER, *Jesous basileus ou basileusas*, 2 Bde., Heidelberg 1929—30; J. CARMICHAEL, *The Death of Jesus*, New York 1962; deutsch: *Leben und Tod des Jesus von Nazareth*, München 1965; S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967; J. LEHMANN, *Jesus-Report. Protokoll einer Verfälschung*, Wien—Düsseldorf 1970; dagegen: M. HENGEL, *Die Zeloten, Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Leiden-Köln 1961; ders., *War Jesus Revolutionär?* (Calwer Hefte 110), Stuttgart 1970; O. CULLMANN, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, Tübingen 1970; ders., *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen 1961; W. SCHRAGE, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*, Gütersloh 1971.

¹³ Vgl. E. HAAG, *Jahwes Opposition oder die Autorität der Propheten Israels*, in: *TThZ* 90 (1981) 224—237; ders., *Gottes Herrschaft und Reich im Alten Testament*, in: *Communio* 15 (1986) 97—109.

und Not für die Armen und Unterdrückten, mit der Beendigung jeglicher Gewaltherrschaft, mit der Heilung der Kranken, ja — apokalyptisch gedacht — mit dem Erweis der Gerechtigkeit Gottes in der Auferweckung der schuldlos Getöteten und in der Bestrafung der Ungerechten, kurz: mit dem von Gott geschenkten Frieden, der ein wirklicher Schalom, d. h. ein umfassender Heilszustand für den Menschen ist.

Jesus war von dieser Zuversicht zutiefst erfüllt. Deshalb konnte er sagen: „Selig seid ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes!“ (Lk 6, 20; vgl. Mt 5, 3) und, wie die Bergpredigt zum Ausdruck bringt, dazu auffordern, mitten in der alten Welt der Gewalt doch schon mit einem Leben aus dem Glauben an diese neue Welt Gottes in radikaler Friedfertigkeit und Brüderlichkeit den Anfang zu machen, ein durch die Geschichte des Christentums immer wieder als utopisch erwiesenes Programm.

Jesus selbst gelang es jedoch, diese Realutopie in der Weise zu verwirklichen, daß er bis zu seinem Tod am Kreuz die Kraft zur Gewaltlosigkeit durchhielt — das 3. Evangelium läßt den Gekreuzigten für seine Henker beten (Lk 23, 34) — und zuvor — wie immer man die vielen Wundergeschichten der Evangelien im einzelnen interpretieren mag — in seiner Hinwendung zu den Kranken und gesellschaftlich Verteufelten heilend wirkte: „Wenn ich durch den Finger Gottes“ (Mt: „durch den Geist Gottes“) „die Dämonen austreibe, ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen“ (Lk 11, 20, par. Mt 12, 28). Bedenkt man, daß diejenigen Kranken, die man damals als dämonisch beurteilte, vornehmlich der sozialen Unterschicht angehörten, sich also in gesellschaftlichen Drucksituationen befanden¹⁴, so signalisieren diese Erzählungen über Jesu Taten, wo er sein Wirkungsfeld insbesondere hatte¹⁵ und daß ihm auch an der Heilung der Gesellschaft, ja der Schaffung des endzeitlichen Gottesvolkes lag.

Gerhard Lohfink hat in seinem mehrfach aufgelegten Buch „Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens“¹⁶ m. E. grundsätzlich zutreffend herausgestellt, daß die Jünger-gemeinde Jesu dieses neue Israel und das heißt zugleich: „die Kontrastgesellschaft Gottes“ sein sollte. Inwieweit die Kirche dieser Bestimmung treu geblieben ist und treu bleiben konnte, ist eine andere Frage.

¹⁴ Vgl. G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974.

¹⁵ Vgl. A. HOLL, *Jesus in schlechter Gesellschaft*, Stuttgart 1971.

¹⁶ G. LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg—Basel—Wien 1982, *1985; ders., *Wem gilt die Bergpredigt? Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4, 23—5, 2 und 7, 28 f.*, in: *ThQ* 163 (1983) 264—284.

Ein bekannter und zugleich auch wieder die Distanz zum Imperium Romanum herausstellender Text ist die vom Markusevangelium überlieferte, bei Lukas abgeschwächte Jüngerbelehrung Jesu: „Ihr wißt, daß die, welche als Herrscher der Völker gelten, sie knechten (katakryrieuousin) und ihre Großen über sie Gewalt ausüben (katexousiazousin). Unter euch ist es aber nicht so, sondern wer unter euch groß sein will, sei euer Diener, und wer unter euch der Erste sein will, sei der Knecht aller; denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, damit ihm gedient werde, sondern damit er diene und sein Leben gebe als Lösegeld für viele“ (Mk 10, 42b–45, par. Mt 20, 25–28, vgl. Lk 22, 25–27). Hier ist nicht bloß die jüdisch-apokalyptische Menschensohnavorstellung in der Weise neu interpretiert, daß als Weg der Erlösung nicht in erster Linie die gewaltsame Durchsetzung bestimmter Ziele, sondern das Dienen in Selbsterniedrigung und die Lebenshingabe dieses Gesandten Gottes begriffen werden, auch ist — um einen Gedanken Ernst Blochs aufzunehmen — die antike Liebe zum Großen und Imponierenden umgebogen: das Kleine und Unscheinbare erhält Aufmerksamkeit¹⁷: wer in der christlichen Gemeinde groß sein will, darf sich nicht hoheitsvoll herablassend wie ein Diener verhalten, er muß vielmehr real der Knecht aller sein. Die Herrscher dieser Welt werden nicht verherrlicht, ihre Herrschaft wird nicht sanktioniert, sondern es heißt sehr distanziert und zugleich disqualifizierend: „Die als Herrscher über die Völker gelten, knechten sie, und ihre Großen üben über sie Gewalt aus“ (Mk 10, 42b¹⁸). Seinen eigenen Landesherrn Herodes Antipas, der Johannes den Täufer hat hinrichten lassen (vgl. Mk 6, 14–29), nennt Jesus einmal in seiner Antwort an einige Pharisäer, die ihm raten, zu fliehen, da Herodes auch ihn töten lassen wolle, verächtlich einen Fuchs: „Geht und sagt zu diesem Fuchs: Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute und morgen, und am dritten Tag werde ich vollendet“ (Lk 13, 31 f.). Die Niedertracht des Herodes — so wird man am ehesten das Bildwort über den „Fuchs“ deuten¹⁹ — kann ihn nicht bewegen, seine Wirksamkeit als „Heiland“ aufzugeben; er vertraut auf die Macht Gottes.

Diese Distanz gegenüber der weltlichen Macht spricht auch aus der viel zitierten und häufig überstrapazierten Antwort Jesu auf die Frage, ob es erlaubt sei, dem Kaiser Steuern zu zahlen (Mk 12, 13–17 parr.). Diejenigen, die ihm einen Denar mit dem Bild des Kaisers reichen, haben sich ja längst mit der Macht Roms arrangiert; ihnen sagt er: „Gebt dem Kaiser, was des

¹⁷ E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959, 1488.

¹⁸ Lk 22, 25 bietet den Text in abgeschwächter Fassung: „Die Könige herrschen über ihre Völker (kyrieuousin) und die Mächtigen lassen sich Wohltäter nennen.“

¹⁹ Vgl. WENGST, *Pax Romana* 75.

Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (V. 17). Da für Jesus und den frommen Juden der Gehorsam gegenüber Gott an erster Stelle stand und als eine das ganze Leben bestimmende Größe angesehen wurde, wird hier das Problem, wo denn Gott und wo dem Kaiser zu dienen ist, letztlich gar nicht gelöst²⁰. Es bleibt offen.

Von seiner Reich-Gottes-Verkündigung her befand sich Jesus — so sei zusammenfassend gesagt — nicht in harmonischer Übereinstimmung weder mit seiner jüdischen Gesellschaft noch mit der Herrschaft Roms. Er rief zwar nicht zum Widerstand und Kampf auf; aber er initiierte eine Lebenspraxis, die auf eine neue Welt aus war²¹ und von den etablierten Mächten als störend empfunden wurde. Heinz Schürmann hat in den 60er Jahren bei der Diskussion über die damals hierzulande aktuelle sogenannte politische Theologie, welche in der katholischen Kirche wohl ganz von der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung verdrängt worden ist, mit Recht von der „eschatologischen Störfunktion der Kirche“ gesprochen und treffend festgestellt: „Gerade im Durchhalten der eschatologischen Zielsetzung übt die Kirche ihre eigentliche gesellschaftskritische Funktion aus“²². Das Christentum ist ohne Zweifel von seinem Ursprung her eine eschatologische Bewegung. Aber hat die Kirche nach Ostern ihre eschatologische Zielsetzung durchgehalten?

2. Die christlichen Gemeinden in der hellenistischen Welt — das Zeugnis der paulinischen Briefe

Mit dem Karfreitag und der Flucht der Jünger Jesu in ihre Heimat Galiläa (vgl. Mk 16, 8) war die von Jesus ins Leben gerufene Sammlungsbeziehung auf das Reich Gottes hin nicht erledigt. Vielmehr fand sich schon recht bald in Jerusalem eine Gemeinde von Jesusanhängern zusammen, die von der Überzeugung beseelt war, daß der Gekreuzigte lebt, in seiner Auferweckung durch Gott beglaubigt worden ist und bald in Macht und Herrlichkeit wiederkommen wird. Der Glaube an den Anbruch der neuen Welt war nicht zerbrochen, im Gegenteil: er hatte von Ostern her einen neuen Impuls erhalten. Man wußte sich als endzeitliches Israel, enthusia-

²⁰ Vgl. a. a. O. 76—80.

²¹ Vgl. auch J. ECKERT, Wesen und Funktion der Radikalismen in der Botschaft Jesu, in: MThZ 24 (1973) 301—325.

²² H. SCHÜRMANN, Der gesellschaftliche und gesellschaftskritische Dienst der Kirche und der Christen in einer säkularisierten Welt, in: H. PEUKERT, Diskussion zur „politischen Theologie“, Mainz—München 1969, 145—161, ebd. 148.

stisch in Gemeinschaft mit Christus dem erhöhten Herrn stehend und vom Geist Gottes geführt und verkündete Christus als Messias im Judentum und schließlich — vor allem nach der Vertreibung der griechisch sprechenden Judenchristen, der sogenannten Hellenisten, aus Jerusalem (vgl. Apg 8, 1) — als Kyrios und Sōtēr in der hellenistischen Welt. Welche Wandlungen das in der atl.-jüdischen Tradition wurzelnde und durch die Verkündigung Jesu neugeprägte christliche Evangelium bei seiner Übersetzung für die hellenistische Welt erfahren hat, ist eine schwierige, aufgrund der Quellenlage kaum klar zu beantwortende Frage²³. Die Geschichte der Kirche in den ersten Jahrzehnten ist uns nur sehr lückenhaft bekannt.

Paulus ist mit seinen Gemeindegründungen die einzig deutliche Gestalt aus der Zeit der werdenden und sich im Imperium Romanum ausbreitenden Kirche. Seine bedeutendste Gemeindegründung ist wohl die in Korinth. Über ihr Leben wissen wir auch im Vergleich mit den anderen urchristlichen Gemeinden mit Abstand das meiste. Bezeichnenderweise ist es nicht im traditionsgebundenen Athen²⁴, sondern in dem von den Römern nach der Eroberung Makedoniens und Griechenlands 146 v. Chr. zerstörten und 44 v. Chr. neu gegründeten Korinth, das an zwei Meeren gelegen und als Handelsstadt zwischen Ost und West Schmelztiegel vieler Menschen, Kulte und Kulturen war, zur Gründung dieser großen paulinischen Gemeinde gekommen²⁵. Ihre Zusammensetzung aus — wie Paulus schreibt — „nicht viele(n) Weise(n) im irdischen Sinn, nicht viele(n) Mächtige(n), nicht viele(n) Vornehme(n)“ (1 Kor 1, 26) wird in dieser Zeit symptomatisch für die christlichen Gemeinden gewesen sein, wenngleich es nach den Quellen auch in diesen einige aus der gesellschaftlichen Oberschicht gegeben hat, die zum Beispiel mit ihren Häusern, ihrem Vermögen und ihrer Bildung in

²³ Vgl. M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1975: „Die Diskrepanz zwischen dem schändlichen Tod eines jüdischen Staatsverbrechers“ (der Kreuzigung Jesu am Passafest des Jahres 30) „und jenem Bekenntnis“ (Phil 2, 6–8, etwa 25 Jahre später), „das diesen Exekutierten als präexistente göttliche Gestalt schildert, die Mensch wird und sich bis zum Sklaventod erniedrigt, diese — soweit ich sehe, auch für die antike Welt analogielos — Diskrepanz beleuchtet das Rätsel der Entstehung der urchristlichen Christologie . . .“ Da Paulus diesen Christus schon bei der Gemeindegründung etwa im Jahr 49 n. Chr. verkündet hat, „bedeutet“ dies, „daß sich diese ‚Apotheose des Gekreuzigten‘ schon in den vierziger Jahren vollendet haben muß, und man ist versucht zu sagen, daß sich in jenem Zeitraum von nicht einmal zwei Jahrzehnten christologisch mehr ereignet hat als in den ganzen folgenden sieben Jahrhunderten bis zur Vollendung des altkirchlichen Dogmas“ (9–11).

²⁴ Vgl. Apg 17, 16–33.

²⁵ Vgl. Apg 18, 1–17; 1 und 2 Kor.

der Gemeinde eine nicht geringe Rolle spielten²⁶. Grundsätzlich aber gilt, daß die christliche Gemeinde — das machte zum Teil ihre Faszinationskraft in der bei aller Toleranz von Gegensätzen zerrissenen antiken Gesellschaft aus — eine von Brüderlichkeit und Gleichheit geprägte Gemeinde war, wie es die enthusiastische Formel bezeugt: „Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus“ (Gal 3, 28)²⁷.

Über die urchristliche Hausgemeinde²⁸ — vielfach die Urzelle der christlichen Gemeinde — führt deshalb Peter Stuhlmacher treffend aus: Sie war „der Ort, wo die in der Antike besonders gravierenden soziologischen und ethnisch-religiösen Barrieren zwischen Juden und Heiden, Freien und Unfreien, Männern und Frauen, Hoch und Niedrig, Gebildet und Ungebildet zerbrochen und vergleichgültigt wurden zugunsten und von der einen neuen Bindung aller an Christus als den Herrn (Gal 3, 27; 1 Kor 1, 26 ff.; 12, 12 f.). Gerade auch die Hausgemeinden waren dementsprechend die Stätten, wo man über der gemeinsamen Feier des Herrenmahls zu dem einen, pluriformen Leib Christi zusammenwuchs, zur Gemeinschaft der Versöhnten. Wo dies gelang, da konnte man ohne weltfremden Enthusiasmus wirklich von der Gemeinde als der ‚neuen Schöpfung‘, d. h. dem Vorzeichen der neuen Welt Gottes, und von der Verpflichtung und Realität eines neuen Lebens sprechen (Gal 6, 15 f.; Röm 6, 4). In ihrer missionarischen Wirkung sind gerade die Hausgemeinden deshalb bedeutungsvoll gewesen, weil sie über die reine Wortverkündigung hinaus für Personen aller Schichten einen Lebensraum in Gemeinschaft und Freiheit anboten, welcher das Missionschristentum inmitten der zahlreichen religiösen Vereine, der popularphilosophischen Predigt und der Anziehungskraft der

²⁶ Vgl. etwa „das Haus des Stephanas“ (1 Kor 1, 16; 16, 15 ff.), Chloë (1 Kor 1, 11), den Stadtkämmerer Erastus (Röm 16, 23; Apg 19, 22; 2 Tim 4, 20). Auch unter den korinthischen Pneumatikern werden nicht wenige „Gebildete“ gewesen sein, die bei ihren gesellschaftlichen Verpflichtungen aufgrund ihres Freiheitsbewußtsein geweihtes Fleisch aßen (vgl. 1 Kor 8 und 10). Ebenso können die Mißstände beim Herrenmahl (1 Kor 11, 27—34) durch das lieblose Verhalten der reicheren Gemeindemitglieder, die Speise und Trank mitbrachten und früher mit der Feier begannen, veranlaßt gewesen sein. Siehe zu diesem Themenkomplex die Beiträge von G. THEISSEN, „Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums“ (1974), „Die Starken und Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines theologischen Streits“ (1975), „Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Kor XI 17—34“ (1974), in: Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1979, 1983, 231—317.

²⁷ Vgl. J. ECKERT, Die Verwirklichung von Brüderlichkeit in den ersten christlichen Gemeinden, in: Concilium 15 (1979) 634—638.

²⁸ Vgl. 1 Kor 16, 19; Röm 16, 3—5; Phlm 2; Kol 4, 15.

Synagogen gerade auch als religiöse Gemeinschaftsbildung konkurrenzfähig machte²⁹.

Auch wenn Paulus selbst — die Apg bestätigt dies — Verfolgungen von der Synagoge, aber auch von der staatlichen Obrigkeit zu erdulden hatte³⁰, scheint es nach den Korintherbriefen noch keine nennenswerten Repressalien seitens der heidnischen Gesellschaft gegen die Christen gegeben zu haben. Diese hatten sich ja auch nicht aus der Gesellschaft zurückgezogen, sondern sie nahmen die weltliche Justiz in Anspruch (1 Kor 6, 1 ff.) und aßen zum Teil sogenanntes Götzenopferfleisch, d. h. sie nahmen an den Festen der Bevölkerung und an Gastmählern weiter teil (1 Kor 8; 10, 14 ff.). Das Programm einer christlichen Kontrastgesellschaft ist aber insofern nicht aufgegeben, als Paulus zwar nicht grundsätzlich verbietet, weltliche Gerichte in Anspruch zu nehmen, aber empfiehlt, die Rechtsstreitigkeiten in der eigenen Gemeinde zu schlichten oder noch besser: überhaupt keine Rechtshändel zu haben bzw. das Unrecht zu ertragen (1 Kor 6, 2. 7 f.) und ferner: das Essen von geweihtem Fleisch, wenn der schwache Bruder daran Anstoß nimmt (1 Kor 8, 7. 13), im status confessionis zu verweigern (1 Kor 10, 28 f.).

Das erstrebte und praktizierte Gruppenethos konnte leicht im Sinne gesellschaftlicher Umsturzversuche mißverstanden werden. Das weiß auch Paulus. Deshalb rät er dem Sklaven, der in der christlichen Gemeinde Freiheit und Gleichheit erlebt und mit allen Getauften vom Kommen der neuen Welt träumt, in dem Stand zu bleiben, in dem ihn der Ruf zum Christsein traf (1 Kor 7, 20), und ähnlich werden auch die Frauen, die in der Jüngergemeinde mehr Gleichheit als in der Synagoge und der Gesellschaft erlebt hatten, in ihren möglicherweise emanzipatorischen Bestrebungen gebremst³¹. Für beide Themen „Abschaffung der Sklaverei“ und „Emanzipation der Frauen“ bestand im Rom der Kaiserzeit eine besondere

²⁹ P. STUHLMACHER, Der Brief an Philemon (EKK), Zürich—Einsiedeln—Köln und Neukirchen-Vluyn 1975, 74; siehe ferner H. J. KLAUCK, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103), Stuttgart 1981; J. GNILKA, Die neutestamentliche Hausgemeinde, in: Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie, hg. von J. SCHREINER, Stuttgart 1983, 229—242.

³⁰ Vgl. 1 Thess 2, 15 f.; 1 Kor 4, 9—13; 2 Kor 4, 8—10; 6, 4—10; 11, 23—33; Phil 1, 13 f.; Apg 13, 50; 14, 19; 16, 19 ff. u. ö.

³¹ Vgl. J. ECKERT, Gleichheit und Ungleichheit der Menschen nach dem Neuen Testament, in: Trierer Beiträge. Aus Forschung und Lehre an der Universität Trier, Sonderheft 5: Gleichheit als Problem. Öffentliche Ringvorlesung WS 1979/80, hg. von N. HINSKE/M. J. MÜLLER, 1982, 4—12. Zur ntl. Sklavenparänese s. jetzt F. LAUB, Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei (SBS 107), Stuttgart 1982.

Sensibilität. Letzteres Thema wird stark unter dem Aspekt „Verfall der Sitten“ diskutiert.

Ob die Anweisung an die Frau, in der Gemeindeversammlung zu schweigen (1 Kor 14, 34), von Paulus selbst stammt, oder — wofür einiges spricht —, da der Apostel das prophetische Reden der Frau im Gottesdienst sonst zuläßt (vgl. 1 Kor 11, 5), eine spätere Eintragung ist, mag dahingestellt sein, jedenfalls befindet er sich auf der Linie, die später in den Haustafeln der deuteropaulinischen Literatur klar zutage tritt: Man geht nicht auf Konfrontationskurs mit der Gesellschaft, zollt dem patriarchalischen Ordnungsdenken seinen Tribut und hält sich hier an das gesellschaftlich Schickliche (vgl. die Begründung „wie es sich ziemt“ in der Paränese: „Ihr Frauen, seid euren Männern untertan!“, Kol 3, 18). Die dem antiken Schrifttum „Über die Ökonomie“, das versucht, die gesellschaftlichen Verhältnisse im einzelnen Haus konfliktfrei zu gestalten, traditionsgeschichtlich verwandten ntl. Haustafeln steuern, wie Karlheinz Müller gezeigt hat, gegenüber der „Liberalisierung in der Rollenzuweisung an die Frau“ und extremen Ableitungen aus dem z. B. auch in der Stoa anzutreffenden Gleichheitsgedanken einerseits und konservativen Gegenentwürfen der Antike andererseits eine „humanitätswillige Mittelposition“³². Es hieße, die Haustafeln ungeschichtlich auslegen und theologisch überinterpretieren, wollte man ihre Rücksichtnahme auf das damals gesellschaftlich Schickliche als ewige Wahrheiten festschreiben, zumal von den christlichen Ausgangspositionen her (vgl. den Gleichheitsgedanken Gal 3, 26) auch andere Positionen möglich waren und sind³³.

Aber — das ist kaum zu bestreiten — Paulus nimmt Rücksicht auf die Grundpositionen der antiken Gesellschaftsordnung: er ruft weder zur Freilassung der Sklaven auf, noch emanzipiert er sich vom patriarchalischen

³² K. MÜLLER, Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema. Eine kritische Rückschau auf alte Ergebnisse, in: G. DAUTZENBERG, H. MERKLEIN, K. MÜLLER, Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg—Basel—Wien 1983, 263—319.

³³ Treffend bemerkt G. DAUTZENBERG in seinem Beitrag „Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden“ (in: Die Frau im Urchristentum [siehe Anm. 32] 182—224): „Die urchristliche Entwicklung zeigt eine kaum aufhebbare Interdependenz zwischen Gesellschaftsordnung bzw. gesellschaftlicher Option und Gemeindeordnung. Das sollte allen zu denken geben, welche in einer Zeit, welche die gesellschaftliche Gleichberechtigung der Frauen auf allen Ebenen anerkennt und fordert, für das Gemeindeleben an einer patriarchalischen Orientierung festhalten. Die so entstehenden schweren Konflikte können die gesellschaftliche Basis der Gemeinde bedrohen und bis ins Innerste verletzen, wenn es nicht gelingt, den im Neuen Testament bezeugten Erfahrungen der sich in der Gemeinde auswirkenden Gleichrangigkeit von Mann und Frau wirksames Gehör zu verschaffen“ (223). Vgl. auch A. WEISER, Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission, in: Die Frau im Urchristentum (siehe Anm. 32) 158—181.

Denken, im Gegenteil: er läßt diese gesellschaftlichen Ordnungen bestehen, denn nach seinem Geschichtsverständnis ist die Zeit kurz, die Gestalt dieser Welt wird bald vergehen (1 Kor 7, 29. 31) und „die Bürgerschaft“ (to politeuma)³⁴ der Christen ist im Himmel (Phil 3, 20).

Ähnlich geht er auch nicht auf Konfrontation mit der staatlichen Obrigkeit. In seinem an die christliche Gemeinde in Rom gerichteten Schreiben ermahnt er — offensichtlich sind solche Ermahnungen im christlichen Raum nötig —: „Jeder unterstelle sich den übergeordneten Gewalten; denn es gibt keine Gewalt außer von Gott, die bestehenden aber sind von Gott eingesetzt . . . Denn die Regierenden sind ein Gegenstand der Furcht nicht für den, der Gutes tut, sondern für den Bösen . . . Leistet jedem das, wozu ihr verpflichtet seid; die Steuer, wem die Steuer, den Zoll, wem der Zoll, die Furcht, wem die Furcht, die Ehre, wem die Ehre gebührt“ (Röm 13, 1–7)³⁵.

Die Herrscher — selbst die gottlosen — als Werkzeuge Gottes anzusehen, ist atl. Denken nicht fremd³⁶. Trotz persönlicher Erfahrung staatlicher Willkür fordert Paulus ohne Einschränkung zur Unterordnung unter die staatliche Obrigkeit auf und redet fast naiv positiv davon, daß nur diejenigen, die Böses getan haben, die Regierenden zu fürchten brauchen. Diese Sicht wird sich im christlichen Schrifttum bald ändern. Doch sei zuvor noch der Blick auf den Schriftsteller des Neuen Testaments gelenkt, der, auf der Linie des Paulus weitergehend, ohne wohl Paulusschüler zu sein, die Einbürgerung der Kirche im Imperium Romanum und in der hellenistischen Welt bewußt angestrebt hat.

3. Hat Lukas die Konstantinische Wende vorbereitet?

Anton Mayer, bis 1974 Professor für Soziologie in Reutlingen, hat in seinem Buch „Der zensierte Jesus. Soziologie des Neuen Testaments“³⁷

³⁴ Zu diesem in der Exegese umstrittenen Begriff vgl. außer den Kommentaren K. ALAND, Kirche und Staat (siehe Anm. 1) 186–195.

³⁵ Vgl. außer den Kommentaren J. FRIEDRICH, W. PÖHLMANN, P. STUHLMACHER, Zur historischen Situation und Intention von Röm 13, 1–7, in: ZThK 73 (1976) 131–166. Zur „Wirkungsgeschichte von Röm 13, 1–7“ s. W. WILCKENS, Der Brief an die Römer, 3. Teilband (EKK), Zürich–Einsiedeln–Köln und Neukirchen-Vluyn 1982, 43–66.

³⁶ Vgl. Jes 41, 1–5. 25–29; 45, 1 ff.; Dan 2, 21. 37 f.; 44, 4, 14. 29.

³⁷ A. MAYER, Der zensierte Jesus. Soziologie des Neuen Testaments, Olten 1983; ders., Betroffen vom Zensierten Jesus. Signale eines neuen religiösen Aufbruchs, Olten 1985 (u. a. Wiedergabe kritischer Rezensionen).

nach dem Kapitel unter der Überschrift. „Paulus verstrickt sich“³⁸ ein weiteres unter dem Titel: „Lukas bereitet die Konstantinische Wende vor“ geschrieben³⁹. Die diesbezüglichen Beobachtungen sind nicht neu⁴⁰: Der anonyme Verfasser des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte ist zwar ein Anwalt heilsgeschichtlicher Kontinuität — die atl. Verheißungen sind in der Jesus- und Kirchengeschichte in Erfüllung gegangen —, aber er tritt zugleich gezielt als christlicher Schriftsteller für die hellenistische Welt auf⁴¹. In den Prologen seines Doppelwerkes, das einem Theophilus dediziert ist, gibt er Rechenschaft über seine Quellen und Intentionen (Lk 1, 1–4; Apg 1, 1–3). Der Erhabenheit des zu behandelnden Gegenstandes entspricht eine gehobene Sprache (vgl. das LXX-Griechisch bei Lk). Die Geschichte des Nazareners hat sich nicht in einem Winkel der Welt zuge- tragen (Apg 26, 26); sie wird von seiner Geburt an der Geschichte des Augustus zugeordnet (Lk 2, 1 ff.; vgl. den Schätzungserlaß). Das Evangelium kann sein Zeuge Paulus hohen Vertretern von Staat und Gesellschaft darlegen; es ist hoffähig, wie denn Lukas alles andere als Untergrund-Literatur schreiben will. Eckhard Plümacher bemerkt treffend, daß „das Christentum in Act im Unterschied zu den in 1 Kor 1, 26 ff. beschriebenen Verhältnissen durchaus nicht nur Angelegenheit kleiner Leute ist, sondern stets auch das vornehme Publikum in seinen Bann schlägt: Asiarchen in Ephesus (19, 31), Areopagiten und Philosophen in Athen (17, 18. 32. 34), Prokonsuln auf Cypern und in Palästina (13, 12; 24, 24) und nicht zuletzt König Marcus Julius Agrippa (II.) mitsamt seinem Hofstaat (25, 22 ff.; 26, 27 f.)“⁴². Dem entspricht, daß Paulus als „gebildeter“ Mann dargestellt wird, der bei seinem Auftreten in Athen deutlich sokratische Züge erhält⁴³. Mit einer erstmals verfaßten Kirchengeschichte⁴⁴ blickt Lukas nach vorn in einen längeren geschichtlichen Zeitraum und ist auf Toleranz für die Chri-

³⁸ Mayer, *Der zensierte Jesus* 93 ff.

³⁹ A. a. O. 121 ff.

⁴⁰ Vgl. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte I und II* (HThK), Freiburg—Basel—Wien 1980—82; A. WEISER, *Die Apostelgeschichte I und II* (ÖTK), Gütersloh und Würzburg 1981—85; J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD), Göttingen 1981; J. ECKERT, Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte, in: J. ERNST, *Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament*, München—Paderborn—Wien 1972, 281—311.

⁴¹ Vgl. E. PLÜMACHER, Lukas als hellenistischer Schriftsteller. *Studien zur Apostelgeschichte* (SUNT 9), Göttingen 1972.

⁴² E. PLÜMACHER, Art. „Apostelgeschichte“, in: TRE III (1978) 483—528, ebd. 517.

⁴³ A. a. O. 517.

⁴⁴ Statt des nicht ursprünglichen Namens „Apostelgeschichte“ empfiehlt M. HENGEL den Buchtitel: „Von Jesus zu Saulus“ mit dem Untertitel: „Von Jerusalem nach Rom“, in: *Zwischen Jesus und Paulus*, ZThK 72 (1975) 151—206, ebd. 154.

sten im Imperium Romanum bedacht. Deshalb entlastet er in seiner Passionsgeschichte die Römer noch stärker als die anderen Evangelisten: Pilatus bekennt ausdrücklich, daß Jesus nichts verübt hat, was des Todes schuldig wäre (Lk 23, 15). Beim Prozeß des Paulus werden die römischen Staatsorgane als solche dargestellt, die auf die Einhaltung des Rechts bedacht sind⁴⁵. Den Tod des Petrus und Paulus in Rom muß der Verf. der Apg, obwohl er diesen beiden „Helden“ des christlichen Glaubens⁴⁶ doch so viele Kapitel gewidmet hat, verschweigen, weil das Martyrium dieser Zeugen Jesu nicht zu seiner Tendenz paßt, die Christen einerseits als loyale Staatsbürger zu zeichnen⁴⁷ — der lukanische Paulus besitzt das römische Bürgerrecht und appelliert an den Kaiser — und andererseits für die Beurteilung des Glaubens der Christen als unzuständig zu erklären. Einen Konflikt zwischen Kirche und Gesellschaft, der von anderen ntl. Schriften für diese Zeit durchaus bezeugt ist, darf es für Lukas nicht geben; wo es zu gesellschaftlichen Unruhen im Zusammenhang mit der christlichen Missionspredigt kommt, sind es in der Regel die bösen Juden, die die Christen verklagt und Aufruhr gestiftet haben (Apg 13, 50; 17, 5—7. 13; 21, 27 ff.)⁴⁸. Die Soldaten als eine tragende Säule des römischen Reiches treten wiederholt als Adressaten und auch als Gläubige des Evangeliums in dem lukanischen Doppelwerk auf (Lk 3, 14; 7, 1-10; Apg 10); bei der Passionsgeschichte Jesu schont der Evangelist sie so weit wie möglich.

Gewiß hat Lukas in seinem Evangelium die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu in ihren Kernelementen überliefert, ja er hält die Seligpreisung der Armen in der ursprünglichen Fassung bei, während bei Mt ethisierend aus den „Armen“ (Lk 6, 20) „die Armen im Geiste“ (Mt 5, 3) geworden sind, und der Evangelist schildert Jesus gezielt in seiner Hinwendung zu den Armen und Kranken; er zog „Gutes wirkend“ (euergetōn) und „heilend“ (jōmenos) durch die Lande (Apg 10, 38), aber, wie schon die Geburtsgeschichte Jesu und der Engelgesang in Betlehem zeigen (Lk 2), ist das Armeleutemilieu Jesu durchbrochen: Jesus ist der Messias und der vom Himmel herabgekommene Sötēr (Lk 2, 11; vgl. Apg 5, 31; 13, 23) und Kyrios — beides Titel, die dem antiken Herrscherkult nicht fremd waren.

⁴⁵ Vgl. WENGST, Pax Romana 127, s. auch Apg 25, 16.

⁴⁶ Vgl. J. ECKERT, Zeichen und Wunder in der Sicht des Paulus und der Apostelgeschichte, in: TThZ 88 (1979) 19—33.

⁴⁷ Nach Ansicht des Festus hat Paulus keine „Unrechttaten“ (Apg 25, 18) oder gar „Schwerverbrechen“ (Apg 25, 25) begangen.

⁴⁸ Die Anklagepunkte gegen Paulus beruhen auf innerjüdischen Lehrstreitigkeiten und sind nicht justitiabel (Apg 18, 15; 25, 20 f.).

In Angleichung an philosophische Staatsutopien wird zwar die Jerusalemer Urgemeinde als ideale Größe im Sinne einer Gütergemeinschaft praktizierenden Gemeinschaft dargestellt (Apg 2, 42—47; 4, 32—35; vgl. 5, 1—11)⁴⁹, aber dieses Bild und alle rezipierte jesuanische Kritik am Reichtum hindern Lukas letztlich nicht daran, die Reichen in der Gemeinde zu tolerieren und sie zu ermahnen, Almosen zu geben (Lk 14, 13 f.) und die Gemeinde zu unterstützen. Auf ein radikales gesellschaftsveränderndes Programm hat Lukas die Kirche nicht verpflichtet. Auch im Hinblick auf die Kirchenordnung mit der Verpflichtung auf die apostolische Paradosis und der Favorisierung der Presbyterordnung für die Gemeinden ist Lukas auf Einheit und Frieden bedacht (vgl. Apg 21, 17—38); die Kirche hat sich in der Welt für längere Zeit einzurichten. Lukas schließt seine Geschichte über die Ausbreitung des Evangeliums mit der Ankunft des Paulus, der für ihn in gewisser Weise der Nachfolger der zwölf Apostel ist, in Rom ab (Apg 28, 11 ff.). Die Bedeutung und Faszination dieses Zentrums der Welt auch für die Kirche, deren ursprüngliches Zentrum Jerusalem nach Gottes Rat-schluß durch die Römer zerstört worden war — ein theologisch kaum zu überschätzendes Datum⁵⁰ —, ist überdeutlich. Die Konstantinische Wende ist in der Tat durch die in vielfacher Hinsicht angestrebte Versöhnung zwischen Kirche und Gesellschaft vorbereitet. Doch ist diese Sicht des Lukas nicht die aller christlichen Theologen dieser Zeit.

4. Der Konflikt mit Staat und Gesellschaft — Rom als „Babylon“ im 1. Petrusbrief und der Johannesapokalypse

Der zu den pseudonymen Schriften des Neuen Testaments gehörende, wohl gegen Ende des 1. Jahrhunderts verfaßte, möglicherweise von Rom zu

⁴⁹ Vgl. H. J. KLAUCK, Gütergemeinschaft in der klassischen Antike, in Qumran und im Neuen Testament, in: RdQ 41 (1982) 47—79, ebd. 73 f.: „Lukas wollte seinen hellenistischen Lesern zeigen, daß all die Träume und Wunschgebilde hellenistischen Sozialdenkens in der christlichen Urgemeinde vorbildlich verwirklicht wurden. Auch funktional geht Lukas genauso mit dem Topos um wie die griechisch-römische Tradition. Diesen Idealzustand gab es nur in der goldenen Zeit des Anfangs, deren heroische Größe für die Gegenwart uneinholbar ist, aber Ansporn und Mahnung sein kann.“ S. ferner „Lukas und die soziale Frage“, in: J. ERNST, Lukas. Ein theologisches Portrait, Düsseldorf 1985, 74—104.

⁵⁰ Die Bedeutung Jerusalems beleuchtet die von Lukas allerdings mehr oder weniger verschwiegene Kollekte der antiochenisch-paulinischen Missionsgemeinden, s. dazu J. ECKERT, Die Kollekte des Paulus für Jerusalem, in: Kontinuität und Einheit. Für F. Mußner, hg. v. P.-G. MÜLLER und W. STENGER, Freiburg—Basel—Wien 1981, 65—80.

den christlichen Gemeinden Kleinasiens gesandte sogenannte 1. Petrusbrief reflektiert wie kaum eine andere neutestamentliche Schrift das Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft. Die christliche Gemeinde sieht sich als Minderheit einer ihr zum Teil feindlich gesonnenen Gesellschaft gegenüber. Norbert Brox bemerkt in seinem Kommentar, daß der 1. Petrusbrief „die interne Sprache einer soziokulturell völlig unbedeutenden Minderheit“ spricht und „die bedrückenden Schicksale ganzer Gruppen“ — Sklaven, Frauen — unter das Thema „Leiden ertragen“ bringt⁵¹. Ebenso wird gegenüber der staatlichen Obrigkeit das Sich-Unterordnen (hypotassesthai) gefordert: „Seid aller menschlichen Ordnung untertan um des Herrn willen, es sei dem Kaiser als dem Oberherren, oder den Statthaltern als denen, die von ihm gesandt werden, um die Übeltäter zu bestrafen und die zu beloben, die das Rechte tun . . . Erweist jedermann Ehre! Liebet die Bruderschaft! Fürchtet Gott! Ehret den Kaiser!“ (2, 13—17).

Es ergeht kein Aufruf, die Gesellschaft progressiv in christlichem Sinn umzugestalten, sondern die Paränese zielt auf die Bewährung der Glaubenden in den bestehenden gesellschaftlichen Strukturen, wobei allerdings auch die alternative christliche Lebenspraxis als Grund für gesellschaftliche Repressalien genannt wird: „Geliebte, ich ermahne euch als Pilger und Fremdlinge: Enthaltet euch der fleischlichen Begierden, die gegen die Seele streiten, und führt einen guten Wandel unter den Heiden, damit sie in dem, worin sie euch als Übeltäter verleumden, aufgrund eurer guten Werke, wenn sie näher zusehen, Gott preisen am Tage der Heimsuchung“ (2, 11 f.). „Vergeltet nicht Böses mit Bösem oder Scheltwort mit Scheltwort, sondern im Gegenteil segnet, weil ihr dazu berufen seid, daß ihr Segen erbt!“ (3, 9). Der Geist der Bergpredigt ist evident.

Ausdrücklich wird das andere Ethos⁵² als Grund für das aggressive Verhalten seitens der heidnischen Mitbürger genannt: „Denn es ist genug, daß ihr in der vergangenen Zeit den Willen der Heiden vollbracht habt, indem ihr wandeltet in Ausschweifungen, Lüsten, Weingelagen, Schwelgereien und frevelhaftem Götzendienst. Hierin befremdet es sie, daß ihr nicht mitlauft zu demselben heillosen Treiben, und sie lästern“ (4, 3 f.). Nach

⁵¹ N. BROX, Der erste Petrusbrief (EKK), Zürich—Einsiedeln—Köln und Neukirchen-Vluyn 1979, 17 und 31. Zur Situation der Gemeinde des 1. Petrusbriefes vgl. F. SCHRÖGER, Die Gemeinde im 1. Petrusbrief. Untersuchungen zum Selbstverständnis einer christlichen Gemeinde an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert (Schriften der Universität Passau 1), Passau 1981.

⁵² Die teils selbst bejahte, teils durch Anfeindungen geförderte Separation der Christen führt ekklesiologisch zu einer starken Ausprägung des Erwählungsgedankens (vgl. 1 Petr 2, 9 f. — s. J. ECKERT, Art. „Erwählung, III. Neues Testament“, in: TRE X [1982] 192—197).

Leonhard Goppelt haben die Christen gegen „ein wesentliches Lebensprinzip der hellenistischen Gesellschaft“ verstoßen, gegen „die konformistische Toleranz, das gegenseitige Sichannehmen auch und gerade auf religiös-sittlichem Gebiet“. Hinzu kam „die einem hellenistischen Menschen völlig unverständliche christliche Enderwartung, die der nichtchristlichen ‚Welt‘ Untergang und Gericht ankündigte“⁵³. In dem den Christen vorgeworfenen „Haß gegen das Menschengeschlecht (*odium humani generis*)“ — so Tacitus über die Beurteilung der Chrestianer zur Zeit des Nero⁵⁴ — spiegelt sich ebenso das Anderssein der Christen wider wie in dem Urteil des Statthalters Plinius an Trajan, der im Hinblick auf den Glauben der Christen von einem maßlosen Aberglauben und ihrer Hartnäckigkeit spricht⁵⁵. Die Christen selbst als Bürger zweier Welten sind bemüht, ohne die Verpflichtung zu ihrem alternativen Leben zu verleugnen, das Gegenteil zu beweisen, ein schwieriges, kaum lösbares Unterfangen.

Hat schon der 1. Petrusbrief vielleicht aufgrund der römischen Christenverfolgung unter Nero oder einige Zeit später aufgrund der besonders im Osten betriebenen göttlichen Verehrung des römischen Kaisers, die die Christen nicht mitmachen konnten, Rom unter dem apokalyptischen Symbol- und Decknamen als „Babylon“ negativ bestimmt (5, 13)⁵⁶, so ist diese Verteufelung in der Apokalypse des Johannes ganz deutlich. Die positive Sicht Roms und das Vertrauen auf die römische Rechtsordnung sind vollends geschwunden; Rom wird mit all seiner Macht, aber auch seinem verführerischen Glanz in apokalyptischer Bildwelt der Untergang prophezeit (Offb 17, 1—19, 10). In der Vision über einen Engel, der einen großen Stein ins Wasser wirft, welcher dann nicht mehr zu finden ist, wird z. B. der Zusammenbruch Roms, das durch seinen blühenden Welthandel die Könige der Erde und nicht nur sie zu einem Kult des Üppig-Lebens und zur Anbetung seiner Macht verführte, verkündet (Kap. 18). Rom, das zugleich „trunken vom Blut der Heiligen und vom Blut der Zeugen Jesu ist“ (Offb 17, 6), ist zum Typ für die gott- und sittenlose Stadt und Menschheit geworden.

⁵³ L. GOPPELT, Der Erste Petrusbrief (KEK), hg. v. F. Hahn, Göttingen 1978, 58 f.

⁵⁴ TACITUS, Annalen 15, 44.

⁵⁵ PLINIUS, Ep X 96, 3; vgl. auch SUETON, Nero 16: „ein neuer und böser Aberglauben“. S. ferner WENGST, Pax Romana 68; D. LÜHRMANN, SUPERSTITIO — die Beurteilung des frühen Christentums durch die Römer, in: ThZ 42 (1986) 193—213.

⁵⁶ Es ist „die endzeitliche Weltmacht, von deren ideologischen Vertretern der Druck des Konformismus ausging und die den ihre sittlich-religiösen Grundsätze in Frage stellenden Christen die Rechtssicherheit versagte (4, 15)“ (GOPPELT, 1 Petr 352).

Der Sinn dieses einzigen apokalyptischen Buches des Neuen Testaments, das von einem uns unbekannten nach Patmos verbannten christlichen Propheten (vgl. Offb 1, 9; 19, 10; 22, 9) gegen Ende des 1. Jahrhunderts verfaßt wurde, ist es, die Christen, die in der Gefahr und Versuchung standen, vor der Übermacht des Imperium Romanum zu kapitulieren, und die Verfolgungen ausgesetzt waren — es hat schon zahlreiche Märtyrer gegeben (vgl. Offb 2, 13; 7, 9—11; 17, 6) —, in ihrem Glauben zu stärken und sie zu bewegen, ihr Vertrauen auf Gottes Geschichtsmacht durchzuhalten.

Die Situation ist gegenüber der paulinischen Zeit eine neue, da der noch lebende römische Kaiser göttliche Verehrung beansprucht und von den Christen eine Staatsloyalität gefordert wird, die eine Verleugnung ihres Gottesglaubens bedeutet. In Anspielung auf das Kaiserzeremoniell und im Widerspruch zur Verehrung Domitians als *dominus ac deus noster* heißt es Offb 4, 11 über Gott: „Würdig bist du, unser Herr und Gott, zu empfangen den Preis und die Ehre und die Macht; denn du hast alle Dinge geschaffen, und kraft deines Willens waren sie und wurden sie geschaffen.“ Der sich total gebärdenden Staatsmacht werden nicht mehr die Attribute zugeschrieben, die Paulus in Röm 13 und andere ntl. Texte⁵⁷ bieten. Die apokalyptische Haltung des Sichverweigerns — nicht eines ohnehin aussichtslosen aktiven Widerstandes — dominiert. Inmitten der apokalyptischen Ängste und des für die Apokalyptik so charakteristischen Schreis nach Gottes Gerechtigkeit wird die Hoffnung auf Jesus Christus, das geschlachtete Lamm (Offb 5, 6 u. ö.), gesetzt. In vielen Bildern wird seine Macht zum Ausdruck gebracht. Er ist der „König der Könige und Herr der Herren“ (Offb 19, 16). Obwohl — innerweltlich betrachtet — alles dagegen spricht, daß er sich als Sieger der Geschichte erweisen wird, setzt der christliche Glaube dennoch auf ihn.

Zusammenfassung und Ausblick

Die christliche Welt hat lange Zeit geglaubt, im Sieg Konstantins und in der damit beginnenden Konstituierung einer sogenannten christlichen Gesellschaft den Vorschein des Endsieges Christi zu erblicken, doch ist dieser Glaube heute erschüttert, und die apokalyptische Skepsis ist gegenüber einer Realisierung des Reiches Gottes in dieser Geschichtszeit und Welt größer denn je.

⁵⁷ Vgl. auch 1 Petr 2, 13—17; 1 Tim 2, 1 f.; Tit 3, 1 f.

Der Gang durch die Schriften des Neuen Testaments hat gezeigt, daß je nach dem geschichtlichen Standort und der Wirklichkeitserfahrung das Urteil über das Imperium Romanum verschieden ausfallen konnte. Der Gegensatz zwischen Röm 13: Rom als „Gottes Dienerin dir zugute“ (V. 4) und der Sicht der Johannesapokalypse: Rom als Typ der totalen, sich selbst vergötternden Staatsmacht läßt sich zwar erklären, aber eine grundsätzliche Distanz zu den Mächten dieser Welt bleibt. Pilatus gegenüber sagt bekanntlich der johanneische Christus: „Mein Reich (*basileia*) ist nicht aus dieser Welt“ (Joh 18, 36). Auch für Paulus gilt, wie er den Christen in Rom schreibt: „Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch um durch die Erneuerung des Denkens, damit ihr zu prüfen vermögt, was der Wille Gottes ist: das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene“ (Röm 12, 2).

Trotz aller Kompromisse im Hinblick auf eine Einbürgerung der Christen in Staat und Gesellschaft, die auch schon im Urchristentum gemacht wurden, von der Reich-Gottes-Botschaft Jesu her, wie sie insbesondere in den ersten drei Evangelien überliefert ist, und der Verkündigung des Gekreuzigten (die Zentrum des paulinischen Evangeliums ist)⁵⁸ ist die Suche nach christlicher Identität immer wieder neu angezeigt. Die Herrschaft Gottes, wie sie Jesus verkündete und praktizierte, will versklavende Herrschaftsstrukturen abbauen, Bedrängte und Bedrückte zum Leben befreien, Versöhnung und Frieden stiften. Die machtpolitische Abstinenz Jesu bleibt wegweisend. Die Macht Jesu ist die seines Wortes und die seines Dienens oder mit Romano Guardini gesprochen: „Jesu ganzes Dasein ist Übersetzung der Macht in die Demut . . . Die Annahme der ‚Knechtsgestalt‘ bedeutet aber nicht Schwäche, sondern Kraft . . . Es ist ‚*kyriotēs*‘, Herrentum, was sich in die Knechtsgestalt gibt“⁵⁹. Das Zeichen des Christen im Imperium Romanum war das Kreuz. Der als Friedensstörer Hingerichtete wurde als Friedensbringer verkündet⁶⁰. „*Crux probat omnia*“, sagte treffend Martin Luther im Anschluß an Paulus⁶¹. Nur in diesem Zeichen offenbart sich christliche Existenz.

⁵⁸ Vgl. J. ECKERT, Der Gekreuzigte als Lebensmacht. Zur Verkündigung des Todes Jesu bei Paulus, in: ThGl 70 (1980) 193–214.

⁵⁹ R. GUARDINI, Die Macht. Versuch einer Wegweisung, Würzburg 1951, 40 f.

⁶⁰ Diese Paradoxie hebt Wengst hervor: „Gerade das Opfer der im Namen des römischen Friedens vollzogenen Gewalt stiftet Versöhnung und Frieden“ (Pax Romana 15).

⁶¹ WA V, 179, 31.

Kreuz — Sakrament — Christliche Weltverantwortung*

Bekanntlich haben Zusammenfügungen gewichtiger Ausdrücke, wie wir in unserem Thema eine vorfinden, ihre ganz besondere Problematik. Sie können eine Zusammengehörigkeit suggerieren, die, wenig hinterfragt, zu Überlegungen Anlaß gibt, deren Ergebnisse sich auf einmal als äußerst fragwürdig erweisen, dann nämlich, wenn sich das mit den zusammengeführten Ausdrücken Gemeinte als ungenügend geklärt erweist. Mit dem, was unser Thema bestimmt, scheint es kaum anders zu sein. Denn auf der einen Seite wird man sicher sogleich hinreichend erscheinende theologische Auskunft bekommen, wenn man danach fragt, was es für den Christen mit dem Kreuz und seinem Geheimnis auf sich habe; sodann was christlich gesprochen ein Sakrament sei; und über christliche Geschichts- und Weltverantwortung wird heute genügend gesprochen, vielleicht sogar mehr geredet als dann in Taten verwirklicht. Ob aber, andererseits, das mit diesen drei Stichwörtern Bezeichnete innerlich und unausweichlich etwas miteinander zu tun hat, und in welchem genaueren Sinn das der Fall ist, das stellt sich sehr bald als desto ungeklärter heraus, je unbefangener für jedes einzelne, nämlich für Kreuz, Sakrament und für christliche Weltverantwortung, ausgesprochen wird, was die gängigen Auffassungen glauben unter ihnen verstehen zu sollen. Das gilt sowohl dann, wenn an ausgesprochen theologisch-systematische Überlegungen gedacht wird, wie dann, wenn es um Weisungen oder Rechtfertigungen für die Praxis christlichen Lebens geht. Immer wieder lauert bekanntlich, um ein Beispiel zu nennen, die Gefahr am Wege, liturgisch-ekklesiale Lebensvollzüge gegen Werke der Nächstenliebe in ihrem, wie man dann meist unreflektiert voraussetzt, je eigenen Wert gegeneinander auszuspielen, und zwar das eine je auf Kosten des anderen. Der innere und unaufgebbare Zusammenhang von Kreuzesereignis in jenen Tagen unter Pontius Pilatus und dem je heute vollzogenen Sakrament *und* dem wirklich *christlichen* Weltengagement stellt sich als radikaler und existentiell brisanter heraus, als es in Theologie und Praxis meistens erscheinen will. Er offenbart sich nämlich dann als je radikaler

* Vortrag, gehalten im Rahmen des Gedenkjahres des 100. Geburtstages von P. Odo Casel OSB (29. September 1886) in Trier am 25. November 1986. — Außer den angefügten Anmerkungen ist der Vortragstext als solcher belassen, ausgenommen einige Verdeutlichungen und Ergänzungen.

und brisanter, wenn man die unausweichliche, das Leben einfordernde Einheit dessen zu Gesicht bekommt, was mit diesen Stichwörtern angesprochen wird. Es erweist sich wie unmittelbar für unsere Situation geschrieben, was IRENÄUS zu seiner Zeit den christlichen Gnostikern vorhielt: „Entweder ändert eure Sentenzen (d. h. korrigiert sie wieder zurück zur überlieferten christlichen Glaubensaussage) oder hört auf, die (christliche) Opferfeier gemäß der Überlieferung zu begehen. *Unsere* Sentenz jedoch entspricht der Eucharistie, und die Eucharistie bestätigt wiederum unsere Sentenz¹.“ Damals also schon hat IRENÄUS auf dieses alles Entscheidende der inneren Einheit von theologischer Lehre und sakramental-ekklesialem Leben hingewiesen; und noch in jüngster Zeit hat Eberhard JÜNGEL unmißverständlich die Notwendigkeit einer wirklich umfassenden theologischen (Neu)Besinnung in bezug auf unser Sakramentenverständnis herausgestellt: „Die (heutige) Theologie kommt . . . nicht darum herum, sich um einen exegetisch hinreichend gerechtfertigten und systematisch zu verantwortenden Sakramentsbegriff zu bemühen. Denn es geht im Sakramentsbegriff ja zugleich um die Entscheidung nicht nur über das religionsgeschichtliche Verhältnis von Christentum und Mysterienreligion, sondern auch über das fundamentaltheologische Verhältnis von Offenbarung und Natur bzw. Gott und Welt und schließlich um die Entscheidung darüber, ob in der Eschatologie die Ontologie oder aber in dieser jene ihren Grund findet. Ein Blick in die Theologiegeschichte verrät, daß im Sakramentenverständnis Eschatologie und Schöpfungslehre in den engsten, strengsten, aber auch problematischsten Zusammenhang gerückt sind, so daß die Frage, was denn das Sakrament eigentlich sei, trotz aller Verlegenheit, die sie einer fast 2000 Jahre alten Wissenschaft noch immer bereitet, unerbittlich zu stellen ist².“ Genau das, so müssen wir hinzufügen, gilt nicht minder, vielmehr noch fundamentaler für die Frage, was es denn mit dem historischen Kreuzesereignis selbst ist, da dieses ja als Grund *und* innerster Gehalt des christlichen Sakramentes gilt. Wird aber von einem besonderen *historischen* Ereignis gesprochen (und wäre es nur ein einziges, dem aber eben Historizität *wesentlich* zuzusprechen ist), dann steht unausweichlich zur Frage, was es *mit Geschichte überhaupt*, wirklich *christlich*-theologisch betrachtet, auf sich hat, und damit dann sogleich auch mit dem notwendigen christlichen Geschichts- und Weltengagement, noch abgesehen davon, was

¹ IRENÄUS, Adv. haer. IV. 18.5 (PG 7, 1027 f.); vgl. dort den gesamten Kontext ebd. cp. 18.

² E. JÜNGEL, Das Sakrament — Was ist das? Versuch einer Antwort, in: E. JÜNGEL/K. RAHNER, Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung, Freiburg 1971, 28 f.

es heißen kann, ein historisches Geschehen finde Repräsentation im Sakrament.

Die offenkundige Vielschichtigkeit der mit alledem angesprochenen theologischen Problematik zwingt dazu, in diesem Referat sich zu bescheiden und nur einiges Grundsätzliches zum Bedenken vorzustellen, das den Blick schärfen könnte, *einseitige* theologische Behauptungen zu vermeiden bzw. schon aufgestellte zu entlarven, um so für eine möglichst integrale theologische Schau zu plädieren. *Nicht* schon konkrete *Weisungen* für den Vollzug seien daher im folgenden reflektiert, vielmehr versucht, den Geist zu erschließen, in dem sie je konkret zu finden sind.

Unser Ziel soll es daher sein, einige meist weniger beachtete Momente des Kreuzesereignisses, des wirklich *christlich* verstandenen Sakramentes und einer Welt- und Geschichtsverantwortung, die sich rechtens als *christlich* inspiriert und ermächtigt versteht, hervorzukehren. Diese Momente dürften sich als alles entscheidend herausstellen, wenn in einer theologisch-wissenschaftlich verantworteten Weise die wesentliche Einheit dieser drei Größen, die zunächst einmal einigermassen weit auseinanderzuliegen scheinen, einsichtig gemacht werden kann. Es könnte sich dabei herausstellen, daß wir bestimmte, bisher als relativ unproblematisch erscheinende Sentenzen zu korrigieren haben, im Sinne entschiedener Vertiefung. Ja, vielleicht sind sie überhaupt erst noch zu „christianisieren“, wie es bekanntlich in der Geschichte der Glaubenseinsicht schon öfters als Notwendigkeit erkannt und vollzogen wurde. Zugleich könnte aber auch aufs neue und wieder einmal deutlicher der Grund des *bleibenden* Mysteriumcharakters unserer Glaubensinhalte in den uns jetzt interessierenden Elementen hervortreten. Und es bedeutet ja gerade nicht den Bankrott theologisch-wissenschaftlichen Mühens um den *intellectus fidei*, wenn aufgrund von Theologie das Geheimnis nochmals tiefer *als* Geheimnis vor das glaubende Bewußtsein tritt; es wäre das vielmehr ein Aufweis, auf rechtem theologischen Weg zu sein.

Gehen wir in diesem Sinn unseren Versuch an. Daß er nur grundsätzlichen Charakter haben kann und manches voraussetzen muß, das noch theologischer Durchdringung bedarf, ist im Hinblick auf die begrenzte Zeit klar. Trotzdem geschehen die folgenden Überlegungen in der Hoffnung, es werde hinreichend deutlich, was sich als Aufgabe heutiger Theologie zeigt, wenn sie auch noch in unserer Zeit glaubwürdig und wissenschaftlich verantwortet sein möchte.

I. Einen ersten Blick richten wir auf das Kreuzesereignis. Wir erinnern uns an die theologischen Grundaussagen dazu, die die Heilige Schrift und in ihrem Gefolge die christliche Verkündigung und Theologie darüber

machen. Das Kreuzesereignis ist, als das alles entscheidende Paschageschehen in Kreuzestod und Auferweckung Jesu Christi begriffen, *die* grundlegend-vollendete Heilstat Gottes Jahwes, verheißen und vor-bereitet im Alten Bund, vollbracht unter Pontius Pilatus. Wir beachten jetzt besonders, daß die biblisch-christliche Verkündigung nicht müde wird, neben anderem vor allem die konkrete Tatsächlichkeit, wir sagen heute: die historische Faktizität dieses Ereignisses hervorzukehren und genau an diese handfeste (vgl. dazu 1 Joh 1, 1) historische Konkretheit schlicht *das* Heil aller Welt geknüpft zu erklären. Es ist geschehen „in diesen Tagen“ (wie es in den biblischen Bezeugungen immer wieder heißt), „unter uns als Augen- und Ohrenzeugen“, „hier in Jerusalem“, in frei entschiedener Mitwirkung jüdischer und römischer Obrigkeiten³. Bei aller Problematik, die das mit sich bringen wird, ist aufgrund einer solchen Grundaussage des christlichen Heilskerygmas gerade auch dann nicht auszuweichen, wenn es gilt, die entsprechenden Implikationen ausdrücklich zu machen und ins Wort, auch ins wissenschaftlich verantwortete Wort zu bringen. Denn die biblische Bezeugung spricht ja nicht von Naturereignissen, aber auch nicht — und das ist das eigentlich Aufregende an der Sache — einfach von Fakten, deren Akteure oder Opfer namentliche *Menschen* oder Menschengruppen waren (und sind), und also *nur* Menschen, gerade so, wie es für sogenannte historische oder geschichtliche Fakten im allgemeinen wie selbstverständlich gilt. Dann hätte ja die Geschichtswissenschaft auf den Plan zu treten und wäre wissenschaftlich voll zuständig. Auch wird nicht *zuerst* und eigentlich von einer menschlichen oder vielleicht auch göttlichen *religiösen Interpretation* geschehener Fakten gesprochen oder von einem von Gott oder von Menschen frei gestifteten und den Fakten symbolbildend eingegebenen religiös-ideellen Bedeutungswert, und das gar erst im nachhinein, so daß historisches Faktum und religiöse Bedeutung zweierlei wären.

Einem Faktum, selbst zuerst als ein Indifferentes aufgefaßt, wird im neutestamentlichen Kerygma gerade nicht eine „fremde“ Idee eingegeben, die zunächst als sie selbst und für sich selbst existiert und schon in sich ihren Wert *und* ihre Wirklichkeit/Wirksamkeit hätte. Vielmehr wird, was als Faktum in biblischer Bezeugung erzählt wird, zuerst einmal und grund-

³ Die Ausdrücke „historisch“, „historische Tatsächlichkeit“, „historisches Ereignis“ usw. stehen hier im Sinn unseres allgemeinen Sprachgebrauchs, noch vor einer möglichen oder schon eingeführten terminologischen Spezifizierung, nämlich so, wie wir z. B. von den historischen Ereignissen der Französischen Revolution u. ä. sprechen. Damit ist jede mythisch-mythologische, aber auch eine philosophisch-aprioristische Redeweise ausgeschlossen.

legend als *Gottesgeschehen* berichtet, das *als solches* seinen Sinn und seine Bedeutung nicht eigentlich *bei sich* trägt, vielmehr sein Sinn und seine Bedeutung selbst *ist*, gerade so, und im selben Maß auch, wie es reale Wirklichkeit ist. Was dieses Geschehen *als es selbst* ist, das und eben *nicht ein anderes*, zeigt es auch an, offenbart es und verwirklicht es zugleich. Dieses Gottesgeschehen wird ja tatsächlich als etwas berichtet, das sich als Gottes eigenes Lebensgeschehen, als sein eigener Lebensvollzug unter den Bedingungen einer laufenden Geschichte verwirklichte und es daher auch bedeutet. Wir dürfen ruhig sagen: Es wird von Gottes persönlichem Geschick erzählt und daher von dem, was es für uns an Wirklichkeit und Bedeutsamkeit in eins ist und darstellt, weil es für Gott selbst Wirklichkeit und Bedeutsamkeit ist und hat. Wir nennen es recht verkürzend *das Heil*. Dazu einige klärende Bemerkungen:

Eine knappe Zusammenstellung der entscheidenden neutestamentlichen Aussagen über das, was wir so schnell und oft allzu kurzatmig „Kreuzesereignis“ oder auch „Kreuzestod und Auferweckung Jesu Christi“ nennen, läßt unmittelbar begreifen, was hier gemeint ist und herausgestellt sein soll. Es heißt (und aus Zeitgründen seien die entscheidenden Aussagen einfach ineinandergefügt): Als die Fülle der Zeit gekommen war — und damit soll ganz offenkundig laufende Geschichte angesprochen sein, zugleich aber auch eine Zielvorstellung seitens dessen, der diese Fülle feststellen, sie gar selbst frei bestimmen konnte —, sandte Gott seinen Sohn ins Fleisch der Sünde (vgl. Gal 4, 4 f.; Röm 8, 3). Es wird sogleich *trinitarisch* gesprochen, unbeschadet dessen, daß mit Gott kein anderer als Jahwe gemeint ist; das will im ganzen Folgenden beachtet bleiben. Seinen Sohn und Logos, der schon immer beim Vater war und ist, durch den alles geschaffen ist, was geworden ist, läßt der Vater Fleisch werden (vgl. Joh 1, 1—18). Ja, er macht ihn, der nichts von Sünde wußte, für uns zur Sünde (vgl. 2 Kor 5, 18—21). Was als Absicht hinter diesem göttlichen Handeln stand (und steht), wird deutlich angegeben: So sehr hat Gott die Welt, ja noch den Sünder geliebt, daß er seines eigenen vielgeliebten Sohnes nicht schonte, ihn vielmehr dahingegeben hat, um uns in ihm als seine von Schöpfungsbeginn an geliebten Söhne wiederzuerringen (vgl. Joh 3, 16 f.; Rom 8; Eph 1, 3—14 u. ö.). Denn Gott Vater war in Christus, als er, Gott, die Welt mit sich versöhnte (vgl. 3 Kor 5, 19). Die Dahingabe des Sohnes in den Kreuzestod war die Versöhnungstat des Vaters, auf daß der Sünder und die Welt das Leben haben, und das näherhin als Leben bei und mit ihm, dem Vater, als die versöhnten Sünder, als die versöhnte Welt, in der Gestalt des vielgeliebten, als Preis der Liebe Gottes dahingegebenen, gestorbenen und auferweckten Sohnes. Denn in ihm wollte er alles wieder mit sich vereinen, in ihm als Haupt, um so end-gültig zu behaupten, was sein

Schöpfungswort sagt: Aus Liebe soll alles in ihm Sohn und Liebe sein (vgl. Eph). Der eigenen Dahingabe durch den Vater stimmt der Sohn im einen Geist dieser göttlichen Liebe zu, er stimmt in sie ein. Er vollzieht seinerseits, was der Vater tat und tut. Er vollzieht sich selbst als den, der er ist: als Dahingegebener vom Vater gibt er sich dahin (vgl. die ntl. Abendmahls- bzw. Eucharistietexte; u. ä.). Er erniedrigte sich, pochte nicht auf sein Gottsein, sondern nahm, ohne dieses sein wahrhaftes Gottsein aufzugeben, das Fleisch der Sünde an und einte sich ihm in der Weise, die nicht enger gedacht werden kann; und er lebt als dieser in einem durch Leiden zu lernenden Gehorsam das Leben des Sünders, in den Bedingungen einer Welt der Sünde und des Todes, um den Tod als Sold der Sünde zu sterben und diese darin sterben zu lassen (vgl. Phil 2, 5–11; Hebr 2, 16 ff.; 5, 7–10; u. ö.).

Was wir so mit der neutestamentlichen Verkündigung aussprechen, ist nichts anderes, nichts Geringeres, als daß Gott Jahwe *selbst* in und mit seinem eigenen trinitarischen Leben jenes Lebensschicksal geschichtlich erfahren wollte und tatsächlich erfahren hat, das gerade nicht durch göttlich-schöpferische Stiftung, sondern aufgrund menschlich-sündiger Freiheitsentscheidung bestimmt war und ist. Wir erkennen zudem etwas ungemein Wichtiges: Dieses gesamte Geschehen ist schwerlich allein in jenen Kategorien vorzustellen, die wir uns üblicherweise aus den Geschichtswissenschaften und aus der Geschichtsphilosophie vorgegeben sein lassen, um mit ihnen eine Geschichtstheologie zu entwerfen.

Den tieferen Grund für diese prinzipielle Unzulänglichkeit und zugleich einen Fingerzeig für ein sachgerechteres theologisches Denken und Sprechen finden wir schon im Alten Testament deutlich angegeben. Es ist die Brautschaft, der Ehebund, es sind Freundschaft und Liebe, die die hier am ehesten sachgerecht erscheinende Sprache für die Lebenserfahrungen Jahwes mit seinem Volk und dem einzelnen in ihm wie für die des Menschen mit Jahwe anbieten, ohne daß deswegen Geschichtskategorien gängiger Art ins Unrecht verwiesen wären. Im Alten Testament schon, und dann im Neuen werden wir unübersehbar und unmißverständlich darauf hingewiesen, was es mit der Sünde im Grund auf sich hat und was sie folglich mit sich brachte. Es ist die freie Entscheidungstat des Menschen, durch die er nicht so sehr die herrscherliche Ehre Gottes beleidigt, als vielmehr der *Liebe* Gottes widerspricht, sich ihr verweigert und ihr sogar ihre Wahrheit und Gültigkeit abspricht (vgl. 1 Joh 4, 7–16; 5, 9–12), nämlich durch Mißtrauen, den Tod allen Glaubens der Liebe. Wir übersehen und übergehen in unserer Theologie allzu oft, daß diese Tat des Menschen, Sünde genannt, zuerst einmal Gott selbst und *sein* Leben trifft, und zwar ausdrücklich im innersten Kern seines Gott- und Jahwe-Seins. Die Sünde macht aus Gott

und seinem Leben, was vor ihr nicht war; sie verfügt, so sagt es das Alte Testament schon, deutlich bei Jes und Hos, über Jahwes eigenstes Sein. Weil Gott, neutestamentlich gesprochen, *die* Liebe ist (und so heißt er von sich aus, nicht aus *unserem* vorgängigen Verständnis von Liebe!; vgl. 1 Joh 4, 7–16), deswegen macht die Sünde dieses sein ureigenstes Sein zur leidenden Liebe; sie tötet Gott in dem wahren und realen Sinn, wie der im Herzen zu Tode getroffen wird, der von dem verlassen wird, den er liebt, so liebt, daß er sich selbst ihm antraut und in die Arme schenkt (vgl. Hos; DtJes u. ä.). Vor aller sogenannten Gott-Verlassenheit, Gottesferne und Verlorenheit des *Menschen* und der Welt haben wir als Christen, ohne diese deswegen zu bagatellisieren, doch zuerst die Menschenverlassenheit *Gottes* als geschichtlich gewordene Wirklichkeit und lebendige, doch todbedeutende Erfahrung *Gottes* zu bedenken, nämlich der verstoßene und verlassende Liebende sein zu müssen, aufgrund der Verfügung ausgerechnet des über alles Geliebten. Wir müssen die Menschenverlassenheit Gottes als *das* Leid der Liebe des dreieinen Gottes Jahwes gelten lassen und bedenken, wenn wir annähernd begreifen wollen, was eigentlich als Ereignis geschehen und also historische Wirklichkeit geworden ist in dem, was wir Christusereignis nennen.

Wir erkennen: Was uns als das Kreuzesereignis verkündet wird, und zwar in seiner handfesten historischen Faktizität, erweist sich als ein Höhepunkt in der *gemeinsamen Lebensgeschichte* Gottes Jahwes mit den Menschen, die er schöpferisch initiiert hat, in die er sich in Person und mit dem Risiko seines eigenen Jahwe-Seins hineingetraut hat als ehelichen Lebensbund, um mit der Bibel zu sprechen. So ist dieses Kernereignis das entscheidende Geschehen dieses Lebensbundes geworden, als Geschick Gottes und des Menschen in der Welt. Denn hier verwirklicht sich in seinem Höhepunkt und erscheint daher als geschichtlich gewordene Offenbarung, wie der Mensch tatsächlich zum Geschick Gottes Jahwes wurde *und* was Jahwe, der Dreieine, von der Sünde im eigenen Sein betroffen, als neu eröffnetes Geschick für *den* Menschen sein wollte und will, der Sünder ist.

Die Folgerungen, die wir theologisch zur Kenntnis zu nehmen haben, sind im Grunde schnell angesagt, wenngleich sie noch weithin erst als Aufgabenstellungen zu gelten haben. Im einzelnen: Wir dürfen nicht so sehr von einem gelegentlichen „Eingreifen Gottes in die Geschichte“ sprechen oder das, was wir in der Theologie (!) „Geschichte“, auch „Geschichte Gottes mit den Menschen“ nennen, zuerst vom Menschen und von ihm allein her definieren. Vielmehr ist wegen des biblischen Zeugnisses von der Lebensgeschichte des Lebensbundes Jahwes mit dem Menschen als ehelichem Bund, von der Geschichte der Liebe Jahwes und der antwortenden Liebe bzw. sich verweigernden des Menschen auszugehen, um dann am

gegebenen Ort auch jene Kategorien anzuwenden, die wir aus der Geschichtswissenschaft zu übernehmen und anzuwenden gewohnt sind. Es bedarf *zuerst* anderer als unserer gängigen Geschichtskategorien. Dann vermögen wir übrigens auch alle jene Gefahren zu umgehen, die auf dem Wege lauern, wenn wir von einer wahren *Geschichte Gottes selbst* sprechen wollen, die nämlich Gott selbst und persönlich erfuhr und erfährt (und nicht nur als selbst Unberührter „lenkt“), oder wenn wir vom Menschen als Lebensschicksal Gottes sprechen, als das Gott ihn ja tatsächlich frei geschaffen hat, aus Liebe, und wie der Mensch als Lebensgefährte Gottes für diesen zum Schicksal wurde in einer Weise, die weder im Liebesplan Gottes vor-gesehen war, noch seinem einen Geist ursprünglich entsprach. Wurde Gott doch aufgrund seiner Treue wegen der Tat des Menschen sogar zu dessen *Todesgefährten*. Auf diese Weise erhält unser Verständnis vom Dasein und Wirken Gottes in der Geschichte erst seine eigentliche Tiefe, freilich auch für uns seine existentielle Brisanz. Denn nicht einfach nur, daß Gott mit uns Geschichte erfahren will, sondern *wie*, in welchem Ausmaß und in welcher persönlich-existentiellen Intensität er sie mit uns erfahren will, und in welchem Geist, das ist das alles Entscheidende und dann eben auch theologisch Erhellende. Von hier her haben wir die Eindringlichkeit der Behauptung zu verstehen, die uns in dieser Stunde besonders interessiert, nämlich: Das Kreuzesereignis ist reale, handfeste Geschichtsfaktizität.

II. Auf diese Weise vom Eingehen Gottes persönlich in Geschichte und auf Geschichte, vom Handeln *und* Opfersein Gottes in Geschichte zu sprechen⁴ und gerade auch und vor allem das Kreuzesereignis in seiner historischen Faktizität voll anzuerkennen, erfährt nun aber eine ganz neue und fast als Widerspruch erscheinende Problematik, wenn wir an die Sakramente christlichen Verständnisses denken und diese zusammenzuschauen versuchen mit dem bisher Besprochenen. Meistens bleibt dieser Gesichtspunkt in unserer Sakramententheologie eher im Hintergrund, weil wir uns entschieden intensiver mit der formalen Struktur und der Wirkweise sakra-

⁴ Der Ausdruck „Opfersein“ soll hier darauf hinweisen, daß, christlich gesehen, nicht nur oder zuerst *Menschen* das Opfer widriger Geschichtsmächte (christlich gesprochen: der Sünde) waren und sind. Vgl. den heute gern zitierten Satz Horkheimers: „Die Sehnsucht, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge“ (M. HORKHEIMER, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, 1970). Nicht nur oder zuerst sind *Menschen* die Akteure *ihrer* Geschichte unter- und oft eben auch gegeneinander; vielmehr ist das Lebensgeschehen der Lebensgemeinschaft Gottes mit den Menschen dergestalt, daß Gott gerade nicht ferner „Herr der Geschichte“, vielmehr selbst Handelnder *und* Leidender, eben auch Opfer widriger Freiheitsentscheidungen des Menschen ist.

mentalens Geschehens als Symbolgeschehen befassen. Ohne alles das zu vernachlässigen, es vielmehr jetzt voraussetzend, sei der Blick auf das Besondere der Sakramente gerichtet, das jener historischen Einmaligkeit und offensichtlich auch Unwiederholbarkeit, von der wir sprachen und auf die so großer Wert zu legen ist, offen zu widersprechen scheint.

Wenn wir fragen, was denn in diesen Symbolgeschehen, Sakramente genannt, was unter ihrem formalen Gefüge als heiliges Zeichen göttlicher Nähe und Gnade in ihnen *geschieht*, was sich denn da eigentlich im Innersten ereignet⁵, dann bekommen wir wiederum vom Neuen Testament her eine bezeichnende und alles erhellende, freilich auch aufregende Antwort. „Wißt ihr nicht“, so ruft Paulus den Römern ihr Glaubenswissen in Erinnerung, als etwas, das der Getaufte selbstverständlich glaubend weiß, „wißt ihr nicht, daß wir, als wir auf Christus Jesus getauft wurden — es wird von einem konkreten, datumsmäßig angebbaren Faktum in der Lebensgeschichte des einzelnen, namentlichen Christen gesprochen! —, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden *mit ihm begraben* . . . Unser alter Mensch wurde *mit-gekreuzigt*. Sind wir nun mit Christus gestorben, so wissen wir in unserem Glauben, daß wir auch mit ihm leben“ (vgl. Röm 6, 3–11). „Mit Christus wurdet ihr in der Taufe begraben, *mit ihm auch auferweckt*“, so sagt der Kolosserbrief (2, 12 f.). Und wenn wir an die Eucharistie denken, so kommt dasselbe zum Vorschein: „Wenn ihr dies tut, dann verkündet ihr durch diese eure Feier den Tod des Herrn, bis er kommt“ (vgl. 1 Kor 11, 23–26); und: „Ist der Kelch, den wir (!) segnen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Und ist das Brot, das wir (!) brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es!“ (1 Kor 10, 16 f.). Kurz: Wie im Taufereignis, so ereignet sich diesen Texten zufolge in der Eucharistiefeier, was sich im Kreuzesgeschehen ereignet hat. Nicht anders sieht es aus, wenn wir an die Mahnung des Epheserbriefes an die Ehegatten denken. Wie Jesus für die Eucharistie sagte: „Tut das, was ich tat!“, so heißt es da: Der Ehegatte liebe seinen Ehegatten *so*, gerade in *der* Liebe, in der sich Jesus Christus für die Kirche dahingegeben hat, sie zu heilen/heiligen, eben im Kreuzestod (vgl. Eph 5, 25 mit 1 Kor 6, 13–7, 4). Und noch ein Beispiel: Im einen Ereignis des historischen Kreuzesgeschehens hat, so heißt es in 2 Kor 5, 18 ff., Gott Vater die Versöhnung *und* den Dienst der Versöhnung gestiftet, wodurch wir u. a. auf den inneren Kern des Weihesakramentes

⁵ Vgl. für die folgende, hier notwendigerweise allzu knappe Zusammenstellung ausführlicher: R. SCHULTE, Die Einzelsakramente . . ., in: *Mysterium Salutis* IV/2, Einsiedeln 1973, 46–155.

hingewiesen werden⁶. Wir können das aus Zeitgründen nicht weiter verfolgen, dürfen und müssen aber aufgrund entsprechend intensiver Einsichtnahme ins Neue Testament schlicht dieses sagen: Im sakramentalen Geschehen christlichen Verständnisses, in einem jeden, wenngleich in einem jeden auf je unterschiedliche Weise, verwirklicht sich genau das, was als das verkündet wird, was sich im *historischen* Kreuzesgeschehen ereignet hat. Daher muß gesagt werden: Wenn Sakrament geschieht, dann geschieht, was geschehen ist, dann geschieht mit und in den betreffenden Beteiligten bzw. sie nehmen an dem teil, was sich im Kreuzesgeschehen ereignete. Was daran noch besonders zu beachten ist, allerdings meist kaum sonderlich reflektiert erscheint, jedenfalls in der gängigen Sprechweise vom Spender und Empfänger des Sakramentes untergeht, ist dieses: Wie in jenem historischen Ereignis unter Pontius Pilatus, so wird auch hier in den neutestamentlichen Zeugnissen über die Sakramente zuerst einmal Gott selbst als der Tätige, Handelnde genannt, der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist. Bei genauerem Zusehen springt sogar in die Augen: Es sind dieselben Formulierungsweisen, wie wir sie für das Kreuzesereignis feststellen konnten⁷. Damit ist jedenfalls gesagt, daß das einzelne Sakrament nicht anders ein *Gottesgeschehen*, ein Geschehen des Lebensbundes Gottes und des Menschen ist, wie es für das Kreuz gilt; und es hat zudem dieselbe Thematik. Wollen wir daher die Sakramente als Lebensgeschehen verstehen, so dürfen wir sie gerade nicht nur oder zuerst als Selbstvollzüge der *Kirche* und in ihr der Christen begreifen, sondern als Lebensgeschehen, in das *Gott* und die Kirche und in ihr der/die betreffende(n) Mensch(en) im einen Geist gemeinsam eintreten und es vollziehen, in der „Thematik“ des jeweiligen Sakramentes.

Aber widersprechen denn diese dem Neuen Testament entnommenen Aussagen über das Geschehen *in* den Sakramenten nicht genau dem, was wir so nachdrücklich von der historischen Faktizität des Kreuzesereignisses herausgestellt gefunden hatten? Wir stehen hier vor einer wichtigen Frage der auch wissenschaftlich-theologisch vertretbaren Möglichkeit des Zusammenschauens und Zusammendenkens von tatsächlichen Fakten, von früher geschehenen Tatsachen mit solchen „anderen“ Geschehen, die erklärtermaßen *genau das* geschehen lassen, was als schon geschehene Tatsa-

⁶ Vgl. dazu R. SCHULTE, Mitarbeiter Gottes. Theologische Überlegungen zur Sakramentalität des kirchlichen Amtes, in: ders. (Hrsg.), *Leiturgia — Koinonia — Diakonia*, FS Kard. Fr. König, Wien 1980, 391–427.

⁷ Die Exegeten weisen mit Recht auf das oft verwendete theologische Passiv hin, durch das Gott Vater als Haupthandelnder ausgewiesen ist. Vgl. etwa Apg 2, 41; 1 Kor 12, 13; Joh 3, 3–8 mit 1, 12 f. (alles Tauftexte!) u. ä.

che feststeht und ausdrücklich behauptet wird. Dabei werden und sind, was die Sache noch verschärft, ja auch diese „anderen“ Geschehnisse, Sakramente genannt, selbst wieder Fakten, jedenfalls in der Lebensgeschichte des Betreffenden und daher eben auch in der Geschichte der Welt. Wir wissen, daß wir hier vor jenem Problem stehen, das vor allem auch in der Diskussion der sogenannten Mysterientheologie eine wichtige Rolle spielt, das jedoch noch keineswegs eine hinreichend befriedigende Antwort erhalten hat⁸.

Hier ist nun nicht die Zeit, das Problem zu lösen, doch sei versucht, eine Lösungsrichtung vorzuschlagen. Was sich jetzt der gebotenen Kürze wegen wie eine fertige These anhören mag, ist zunächst als *Versuch* verstanden, der sich gern der theologischen Diskussion stellt. Wir müssen uns, so erscheint es mir jedenfalls, darüber im klaren sein, daß wir nicht aus einem wie immer konzipierten philosophischen Apriori, aus einer zuerst einmal philosophischen Analyse dessen heraus anzusetzen haben, was Geschichtsfakten ihrem inneren Wesen nach sind. Wir dürfen damit rechnen, wenn wir nicht sogar damit rechnen *müssen*, in *grundlegendem* Wirken Gottes in Geschichte ereignissen gelegentlich auch mit wirklich *Unvergleichlichem* zu tun zu bekommen. Es ist ja nicht nur einmal in der Dogmengeschichte passiert, daß es zu erkennen galt, wie sehr überkommene und zunächst allgemein unangefochtene Vorstellungen und Begrifflichkeiten wesentliche Neudeutungen erfahren mußten, um das eigentümlich und unterscheidend Christliche sachgerecht zu erfassen und zur Sprache zu bringen. Denken wir an den von Arius in guter Absicht und doch verhängnisvoll zugrunde gelegten, nicht weiter hinterfragten Gottesbegriff; denken wir an die Ausarbeitung des Personbegriffs in christlicher Theologie, die ja bis heute noch kein Ende gefunden hat. Daher darf sowohl für das Kreuzesereignis wie folglich für das jeweilige sakramental-ekklesiale Geschehen, für die wir schon die innere, unauflösliche Einheit erkannt haben, vermutet werden, daß auch ihnen diese spezifisch christliche Unvergleichlichkeit, weil Einzig-Artigkeit zuzuerkennen ist, zumal das Kreuzesereignis im Neuen Testament eindeutig als alles Bisherige überragende, unvergleichlich neue Gottestat, gar als „neue Schöpfung“ begriffen wird (vgl. 1 Kor 1—2; 2 Kor 5, 17; Eph 1—3; u. ö.). Das Kreuzesereignis ist daher, bei aller Zuerkennung wahrer Historizität, offensichtlich nicht *so* einfachhin und gleichartig historisch, wie es für andere historische Geschehen gilt, ohne deswegen

⁸ Zur Frage nach dem Verständnis der sog. „Mysteriengegenwart“ vgl. zu einer ersten Orientierung die Artikel „Mysteriengegenwart“ und „Mysterientheologie“ im LThK 7 (1962); dazu A. SCHILSON, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie O. Casels (TTS 18), Mainz 1982.

aufzuhören, in einem wahren Sinn historisch zu sein und zu heißen; was dann entsprechend vom sakramentalen Geschehen zu gelten hat.

Eine solche Anerkennung entbindet jedoch nicht davon, verpflichtet vielmehr dazu, auch theologisch einsichtig zu machen, was es mit dieser Besonderheit näherhin auf sich hat. Das kann auf dem Wege des *nexus mysteriorum fidei*, d. h. durch begründetes Zusammenschauen und theologisch verantwortetes Vergleichen von Glaubensgeheimnissen untereinander geschehen⁹. Dann lautet jetzt die Frage: Können wir ein anderes, in entsprechender Analogie zu verstehendes göttliches Wirken angeben, in welchem Gott persönlich und frei engagiert ist, dem tatsächliche Faktizität, d. h. wirkliches und aufweisbar-vorhandenes Gewirkt-Sein *und zugleich* eine eigen-artige, dazu unvergleichliche, einen datumsmäßigen Zeitpunkt „überdauernde“ „Über-Tatsächlichkeit“ zukommt, wie es laut neutestamentlichem Zeugnis für das Kreuzesereignis als historisches *und zugleich* sakramental zu verwirklichendes gilt, und das erfahrbar und theologisch aufweisbar (und also nicht gratis behauptet)? Es hat nun den Anschein, daß ein solches göttliches Wirken tatsächlich angegeben werden kann, das eine hier geforderte *sachliche* (und nicht nur bildhaft vergleichende) Analogie darstellt: Es ist Gottes Schöpferwirken. Dieses ist jetzt freilich tiefer und genauer zu fassen, als es unser gängiges Aufsagen des ersten Glaubensartikels offendeckt. Allzu schnell sind wir ja mit einer theologischen Unterscheidung bei der Hand, nämlich zwischen Gott dem Schöpfer und Gott dem Erhalter seiner Geschöpfe. Es ist dabei zwar nicht geleugnet, wohl aber meist übersehen, jedenfalls zu wenig gewertet, daß es sich hier gerade nicht um zwei verschiedene Wirk-Akte Gottes handelt; das „*creare* — erschaffen“ ist vielmehr ursprünglich und bleibend als der *eine* Akt Gottes zu fassen und theologisch durchzuhalten. Die übliche Unterscheidung, am gegebenen Ort durchaus berechtigt, verdunkelt aber das eigentliche Schöpfer-Geheimnis Gottes, als daß es dieses aufdeckt.

Das Schöpfersein Gottes ist, christlich gesehen, ein einmal frei begonnenes und seitdem ununterbrochen sich treu bleibendes Wirken Gottes, das in sich gerade *eines* ist. Und wir haben es dabei mit einem Wirken Gottes zu tun, das, näher betrachtet, sowohl eine Tatsache oder Tatsachen, eben Geschöpfe, und damit auch historische Faktizität erschuf/erschafft, ins Sein rief/ruft, wie es auch immer noch, das eine und selbe Wirken wohlgermerkt, sich weiter verwirklicht, eben solange „erschaffen“ nicht nur „An-

⁹ Zum *nexus mysteriorum fidei* SSals theologischem Prinzip vgl. DS 3016; dazu die bekannten theologischen Prinzipienlehren und Methodologien, etwa *Mysterium Salutis* I, Einsiedeln 1965.

fang setzen“, sondern „sein-geben“ in ursprunghaft-bleibendem Tun bedeutet. Unsere grammatikalischen Zeitformen reichen, eine jede für sich genommen, offenkundig nicht aus, soll *dieses* eigen-artige Wirken Gottes in seiner Auswirkung zur Sprache kommen. Es muß ja Vollbracht-haben und Vollbringen *in einem* ausgesagt werden, vom Zukünftig-darin-Verbleiben noch ganz zu schweigen. „Seitdem“ Schöpfung existiert, gilt Geschaffen-haben (Geschaffen-sein auf der Seite des Geschöpfes) und Schaffen (Geschaffenwerden) als das prinzipiell *eine* Wirken Gottes, das *in sich selbst* Unterscheidungen zulassen mag, doch nie derart, daß von *zwei* Wirk-Akten zu sprechen wäre (wie es, nochmals, die Ausdrücke „erschaffen“ und „erhalten“ von sich aus suggerieren könnten). Von Gottes Erschaffen kann daher nicht in einem Praeteritum oder Perfektum gesprochen werden, wenngleich es, was diese grammatikalischen Zeiten einfangen wollen, mitenthält: Schöpfung *ist* Tatsache, *ist* geschehen, *hat* sich ereignet, und doch: sie ereignet sich, sie selbst, immer noch, als das eine und selbe Wirken, und trägt zudem ihre Zukunft in sich. Dieses letztere freilich „nur“ solange, wie Gott in seiner Freiheit bei und in seinem Schöpfungswort *bleibt*: die *Treue* Gottes trägt sein Schöpfungswort und -wirken. Das Erschaffen als Tat ist daher als ein Präsens zu verstehen, das in sich *zugleich* längst gesetzte, vollbrachte Tatsache(n), eben geschaffenes Sein einschließt *und*, dazu widerspruchsfrei, das *Dauern* dieses selben Seins wirkt. Denn geschaffenes Sein ist nicht eigentlich ein punktuell ein für allemal und daher sogleich in seine Vergangenheit hinein *Gewordenes*, sondern dieses *und* das immer gegeben-werdende, sich ständig empfangende Sein. Nur so verstanden kann das Schöpfungsgeheimnis seinem vollen christlichen Gehalt nach zur Sprache kommen. *Der* Glaubenssatz in dieser Hinsicht lautet daher bekanntlich: Gott *ist* mein Schöpfer, unser Schöpfer (und der der Welt), und ich *bin*, solange ich bin, sein Geschöpf. Und in diesem Satz als einer Jetzt-Aussage ist *mit*-ausgesagt, daß Gott (auch) den Anfang dessen setzte, was durch Erschaffen und also ab seinem „Anfang“ schon immer feststeht, Faktizität ist, wie auch zugleich mit-ausgesagt erscheint, daß Gott, *weil* er dieser Schöpfer aus und in Freiheit der Liebe *ist*, es auch *bleiben* wird; denn Schöpfung in Freiheit ist getragen von Gottes Treue — die freilich immer „nur“ Verheißung, nie abhakbares Faktum ist.

Das so verstandene Schöpfungswirken Gottes vermag nun, wie es jetzt jedenfalls erscheinen will, als eine gesuchte Analogie für jenes Heilshandeln Gottes zu gelten, das sich, als das ursprünglich-bleibend *eine* und selbe, im *historischen* Kreuzesereignis *und* in dessen *sakramental*-ekklesialer Verwirklichung vollzogen hat — vollzieht. Denn auch ihm kommt dieses Eigentümliche zu, Vollbracht-Haben und Vollbringen in einem zu sein und zu bleiben.

Vielleicht kann zu alledem ein nochmals tieferer Verstehensgrund angegeben werden. Er dürfte im rechten Verständnis der innertrinitarischen Hervorgaben und also Hervorgänge gelegen sein. Denn wie wir z. B. nie sagen können noch dürfen, der Heilige Geist sei aus dem Vater hervorgegangen, vielmehr sagen müssen, er *geht* hervor, und wie dieses Hervorgehen das Schon-immer-aus-dem-Vater-Hervorgegangensein impliziert, ohne deswegen mit dem grammatikalischen Perfekt (Praeteritum) gefaßt werden zu können, so haben wir offensichtlich sowohl vom Schöpfungswirken Gottes wie von dem im Kreuz geschehenen *und* sich sakramental verwirklichenden, also noch immer geschehenden Heilshandeln zu denken und zu sprechen. Wie es in diesen Beispielen offenkundig sein dürfte, so gibt es tatsächlich göttliches Wirken, das zu eng gefaßte historische und grammatikalische Kategorien übersteigt und dabei doch einer wahren Historizität gerade nicht mangelt¹⁰. Vom Charakter *solchen* göttlichen Wirkens her ist daher offensichtlich die innere Geschehenseinheit von Kreuz und Sakrament zu begreifen.

Es sei nur eben angefügt, daß wir sogar im menschlich-personalen Erfahrungsbereich Vergleichbares, d. h. analog zu Begreifendes aufweisen können. Denn liegt nicht, um ein Beispiel zu nennen, in dem, was Treu-Sein heißt, Entsprechendes vor? Treue ist ja ein personaler Akt, ein personales Sich-Vollziehen der Person, ein Tun (Wirken), das seinen Beginn aus Freiheit hat, als *während* Treue frei verfügte Tatsache *ist* und in Freiheit als das *eine* Tun weiterbesteht. So ist Treue, *wenn* sie tatsächlich vorliegt, als Selbstvollzug der Person Tatsache, die als diese, als dieses eigen-artige Tun, ihre eigentümliche „Dauer“ aufweist. Sie besteht freilich auch „nur“ solange, als dieses eine und selbe Tun, nämlich das Treu-Sein, weiterhin frei-personal vollzogen wird. Denn Treu-Sein ist nie ein für allemal „abhakbarer“, fest-gestellt ablegbarer Akt, der archiviert oder konserviert werden könnte. Solches Treu-Sein ist zudem kein stets *neu* zu konstituierendes, d. h. repetierbares und zu repetierendes Tun, vielmehr ein bleibend-*eines*, das sich freilich in je unterschiedlichen *Ausdrucksgeschehen* auszuwirken imstande ist.

III. Es bleibt noch ein drittes Stichwort zu besprechen, das in unserem Thema enthalten ist; oder besser: Wir haben nun noch die Einheit, von

¹⁰ Mit diesem Satz soll keineswegs gesagt sein, *allem* und einem *jeden* göttlichen Wirken käme *diese* Eigentümlichkeit zu, die wir dem Erschaffen (strengen Sinnes) und offensichtlich auch jenem Wirken Gottes zusprechen müssen, das sich als das eine und selbe im Kreuzesereignis damals historisch und in den Sakramenten sakramental vollzieht.

der schon vielfältig die Rede war, auch auf das christliche Welt- und Geschichtsengagement hin aufzuschließen. Nur scheinbar ist von diesem zuletzt Genannten bisher noch nicht gesprochen worden. In Wirklichkeit ist das dafür Entscheidende und für alle Zeit der Kirche Grundlegende, was das ausdrücklich *christlich* Inspirierte und Motivierte angeht, schon vorgestellt. Denn das sakramental-ekklesiale und das sogenannte alltägliche christliche Leben in persönlicher wie gesellschaftlicher Lebens- und Weltverantwortung sind ja keineswegs zwei verschiedene, säuberlich voneinander getrennte Lebensbereiche. In den sakramentalen Lebensvollzügen, deren innerer Gehalt das Kreuzesereignis ist, verdichtet sich ja als in besonderen Ausdrucksgeschehen das, was das christliche Leben überhaupt ausmacht; und dieses selbst lebt wiederum aus der durch die Sakramente stets neu genährten Kraft des Seins-in-Christus bzw. wird auf sakramentales Ausdrucksgeschehen (vor allem die Eucharistie) hin gelebt. Wie wir nun das sakramental-ekklesiale Leben von Jesus Christus und seinem Lebenswerk her zu begreifen und selbst zu vollziehen haben, so nicht anders das eigentlich Christliche der christlichen Lebens- und Weltverantwortung. Wollen wir daher in einer Kurzformel angeben, was dessen inneres Prinzip ist, dann können wir sagen: Was Jesus Christus, der menschengewordene Gottessohn in seinem irdischen Lebenswerk für uns und für das Heil der Welt getan hat und vor allem *wie* er es getan hat, das soll der Christ tun, im selben Geist. Das Inkarnations- und das Kreuzesgeheimnis sind der Schlüssel zum entsprechenden rechten Verständnis des geschichtswirksamen Lebensvollzuges Jesu Christi wie folglich des einzelnen Christen bzw. der Kirche insgesamt. Das sei ein wenig entfaltet.

Das Geheimnis der Inkarnation und des irdischen Lebens dessen, der in der Gottesgestalt war (vgl. Phil 2, 1–11), als Erlösungsgeheimnis liegt nicht in der automatischen Beseitigung des Elends, auch nicht zuerst in der *Absage* an alles Leid, an den Tod, an alle Armut, Bedürftigkeit und Ungerechtigkeit, sondern zuerst einmal in deren *Annahme* zu einem menschenlebenslänglichen Vollzug. Nicht wird der Mensch aus seiner Verunstaltung unmittelbar-unvermittelt herausgehoben und mit Gott vollendet vereint, d. h. in das endgültige Gottesreich versetzt. Vielmehr kommt Gott selbst in unsere verunstaltete Welt hinein, eint sich hypostatisch das Fleisch der Sünde, um unsere verunstaltete Existenz *mit* uns zu *tragen*. Nicht werden das Leid, das Elend und die Ungerechtigkeit, die Armut, das Sterben und der Tod als solche beseitigt und weggeschafft, zunächst. Sie werden vielmehr zuerst einmal *angenommen*, mitgemacht, vorgemacht, indem dadurch diesem von sich aus nie Erstrebenswerten ein Sinn eingegeben wird, der aufs neue Liebe heißt. Das Inkarnations- und Erlösungsgeheimnis ist gerade nicht Selbstbehauptung Gottes im Durchsetzen eines Rechtes oder eines

Anspruchs, sondern — wenn man schon in der Rechtskategorie sprechen möchte — der denkbar unmöglichste Rechtsverzicht. Gott läßt nicht ein Recht, sondern seine unahnbar wirksame Liebe gelten. Die erlösende Zuneigung Gottes ist sogar zum Herabsteigen bereit, zum Verlassen des eigenen Zuhause-seins, vollbringt es, und zwar nicht sogleich, um als von dieser Elendsexistenz *Unberührter* und *Unberührt-Gebliebener* die Elenden gnädig hinauszuführen, sondern um als Gott diese Elendsexistenz zunächst einmal *mit uns* ein Leben lang *mitzutragen*, ihr nicht nur nicht auszuweichen, sie vielmehr für und mit uns *durch Er-leiden* ins Ende zu bringen. Was damit kurz angedeutet ist, hat sich, wie wir schon gesehen haben, in letzter Schärfe im Tod Jesu am Kreuz vollendet.

Wir halten fest: Das Wesentliche dieses göttlichen Weges in unserer verunstalteten Geschichte zu unserem Heil wie uns zum Vorbild ist dies: Nicht der Armut durch Reichtum aufhelfen, zuerst; nicht dem Sterben und dem Tod dadurch ein Ende bereiten, daß es unvermittelt beendet wird; nicht der Ungerechtigkeit durch ein vernichtendes Gericht das Ende setzen; sondern zunächst einmal sich selbst in die Armut hineinbegeben, selbst sterben, selbst Ungerechtigkeit auf sich nehmen und eben kein Gericht damit befassen. Das ist das Mysterium unseres Heils und folglich auch unser Weg, am Heil mitzuwirken. Auf *diesem* Weg Christi allein geschieht christlich-weltverantwortete Diakonia am Heil der Welt, soll diese glaubwürdiges Euangelion sein. Denn der Christ ist zu wesentlich mehr und entscheidend anderem aufgerufen als zu einem noch so ehrenwerten Humanismus.

Wir erkennen aus diesen notgedrungen kurzen Überlegungen jedenfalls zweierlei. Erstens kommt es wesentlich und zuerst darauf an, die innere Gesinnung und Geisteshaltung zu gewinnen, durch christliche Metanoia gültigen biblischen Verständnisses; dafür ist der Aufruf zur Nachahmung der Liebe Gottes des Vaters zu eindringlich, als daß es anders gesehen werden könnte. Und zweitens bezieht sich diese neue, nämlich christliche Lebens- und Weltverantwortung auf schlechthin alle Bereiche menschlichen Daseins, nicht etwa nur auf die Bereiche des Sozialen, der geforderten Gerechtigkeit u. ä., ohne freilich diese als nachrangig einzustufen. Die *Form* christlicher Lebens-, Welt- und Geschichtsverantwortung ist unmißverständlich vom Kreuz, von der Kreuz-*Annahme*, ja gar von der Übernahme des Kreuzes *des anderen* (nicht *nur* des eigenen!) gekennzeichnet.

Wir können das abschließend durch einige beispielhafte Andeutungen ausfalten, als Hinweise auf das, was gerade heute als notwendig gelten muß.

Wenn wir an das denken, was heute meistens als das vor allem anderen vordringlich erscheinende christliche Lebens- und Weltengagement genannt wird, an die Überwindung aller Ungerechtigkeit und Not in der menschlichen Gesellschaft, dann müssen wir sagen: Wozu uns die Liebe Gottes und Jesu Christi aufruft, in ihre Nachfolge hinein, das ist nicht zuerst, daß wir andere an unserem (vermeintlichen) Reichtum, an dem, was wir zu haben glauben, partizipieren lassen. Es geht im Geiste Jesu vielmehr zuerst darum, daß *wir* an der Armut, am Leid, an dem Unrechtleiden *des anderen* partizipieren. Mit den anderen arm werden und sein, das zuerst ist uns aufgetragen. Das vermeintliche Partizipieren-Lassen am eigenen Reichtum geht ja von dem verheerenden Irrtum aus, man hätte etwas rechtens zunächst einmal für sich selbst zu eigen und hätte also Recht darauf, dieses sogenannte Eigene zunächst einmal für sich selbst in Anspruch zu nehmen. Nicht also eigenen (sogenannten) Reichtum geben, sondern dem anderen die Armut abnehmen, dem anderen das Leid abnehmen, es jedenfalls mit-tun, mit-ertragen, das ist, was wir von Jesus zuerst zu lernen haben. Was immer das an konkreten Konsequenzen haben wird — es ist der ursprüngliche Inhalt christlichen Engagements. Wir dürfen dabei freilich nicht *nur* an materielle Not, an materielles Leid, welcher Art auch immer, an politische Unterdrückung denken. Es gibt auch anderes, das es wieder ins Heil zu wenden gilt. Zu nennen wäre hier das neue Gebot der Nächstenliebe, das Liebe nicht sogleich mit materieller Hilfe („Caritas“) verwechselt oder identifiziert. Liebe meint die Grundhaltung wertschätzender Zuneigung, ja wertschaffender Hinneigung, im Sinne von Vergebung und erlösender Befreiung des anderen zu seinem wieder beglückenden Selbst-Sein. Gemeint ist die Zuneigung zu den (durch eigene oder fremde Schuld) schlechthin Nicht-Liebenswerten. Gott ist den *Sündern* zum Nächsten geworden. Gottes Humanismus ist es, sich seine Feinde zu seinen Nächsten, d. h. zu denen zu machen, denen sich seine liebende Zuneigung überschwenglich zuwendet. Und das, wie wir schon betonten, nicht im Pochen auf Recht, sondern durch Schenken absolut unverdienbarer Liebeserweise. Christlicher Agape und Diakonia steht es daher zu, Rechtverzicht zu üben *auch* durch überschwengliches Vergeben und Beschenken dort, wo gerade kein Grund beim anderen dafür vorliegt. Daß hier Fragen aufbrechen, wie das denn geschehen und wie auf diese Weise sogar Geschichte gestaltet werden könne, sei nicht geleugnet. Doch deswegen *nicht* sagen, was wir vom Kreuzesereignis her zu verkünden haben, ja es nicht zu tun wenigstens zu versuchen, wäre das größere Übel. Es ist das schließlich der Weg, den jedenfalls Gott in seinem heil-schaffenden Werk geschritten ist und auf den er uns gewiesen hat. Dem Christen wird es nicht anders ergehen als seinem Meister. Es gehört zur christlichen Agape, von der die neue Weltverantwortung her geprägt sein muß, daß sie, will sie mit Gott

mitwirken, die faktischen Grenzen und Hemmungen, die unüberwindlich erscheinenden Schwierigkeiten und Widrigkeiten der jeweiligen Situation zu spüren bekommt. Und wie es im Leben Jesu war, so wird sich auch in seiner Nachfolge, *vordergründig* betrachtet, eher ein Scheitern einstellen denn ein nachweisbarer (Geschichts)-Erfolg. Entsprechendes gilt für das Ansehen in der Welt. Das Johannesevangelium macht uns darauf aufmerksam, daß gerade die rückhaltlose, das eigene Leben aufs Spiel setzende Agape die Abneigung der Welt hervorruft. Solche Liebe ist ein Fremdkörper in der Welt, die selbst nicht Gottes sein will. Der Diakonos Christi wird und muß das erfahren. Doch kann es ihm Zeichen dafür sein, auf dem rechten Weg zu gehen. Freilich soll er wissen, daß er eben nicht *nur* Fremdkörper, gar Antikörper in dieser Welt ist, die der Erlösung bedarf, ohne es recht zu wissen oder wissen zu wollen, sondern eben auch von Christus her Sauerteig und das Licht auf dem Leuchter, das Christus strahlt. Von daher wird sich auch erweisen, ob, wann und wo und wie der Christ gerade das genuin Christliche in die Strukturen und Vorgänge dieser unserer Welt einzubringen hat.

Christozentrische Sittlichkeit — christusförmige Tugenden*

Zunächst wird ein christozentrisches Tugendverständnis vorgestellt (I). Daran schließen sich Überlegungen über dessen Konkretisierung in den christusförmigen Einzeltugenden (II). In einem dritten Schritt soll das Für und Wider des christozentrischen Konzeptes kurz bedacht werden (III).

I. Die Wirklichkeit der christozentrischen Tugend

1) Der semantische Befund.

Tugend (ἀρετή) bezeichnete in der antiken Ethik zunächst Mannhaftigkeit, kriegerische Tüchtigkeit, soziale Verdienste, Ruhm. Seit Sokrates und den Sophisten verschob sich der Akzent des komplexen Sprachgebrauches auf eine intellektuelle und ethische Leistung¹. Da nach dem Telosbegriff alles Handeln des Menschen auf das Ziel der Glückseligkeit (εὐδαιμονία) ausgerichtet ist, wird von dessen inhaltlicher Bestimmung auch das jeweilige Verständnis der Sittlichkeit und deren Verwirklichung in der Tugend modifiziert. Entscheidend ist das zugrunde liegende Menschenbild.

Nach der Lehre *Platos* wird Glückseligkeit in der Verähnlichung mit der Idee des Guten erreicht. Dazu führe das Ringen um die Harmonie der drei Seelenkräfte, die Aufgabe der Grundtugend der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη). *Aristoteles* geht vom Primat der Vernunft aus. Glückseligkeit erlange der Mensch in einem der reinen Theorie gewidmeten Leben. Als Grundtugend zeige die Klugheit (φρόνησις) die Spannungsmittel zwischen zwei extremen Verhaltensweisen an und halte sie ein. Die *Stoa* sucht Übereinstimmung mit der unveränderlichen Weltvernunft durch die affektüberlegene Ruhe des Gemütes (ἀπάθεια). Die *Epikureer* identifizieren Glückseligkeit mit einem maximalen Lustgewinn (ἡδονή). Tugend bestehe in der Fertigkeit, ein möglichst hohes Maß von Lust mit einem möglichst geringen Maß von Unlust zu verbinden.

* Erweiterte Fassung des Vortrages „Vertu conform au Christ — La voie à suivre pour devenir un chrétien parfait“ am 19. Februar 1987 an der Kath. Universität Lissabon.

¹ O. BAUERNFEIND, ThWNT I, 457—461 s. v. ἀρετή.

Schon dieser kursorische Überblick zeigt, daß die religiöse Komponente, die *Beziehung zu einem persönlichen Gott*, fehlt. Gerade darin besteht das Signum christlicher Sittlichkeit. Ihr Verlangen zielt auf die endgültige Sinn-erfüllung des menschlichen Lebens in der gnadenermöglichten Gemeinschaft mit dem Dreifaltigen Gott, in der „visio beatifica“. Der Christ reibt sich nicht wund an dem unerfüllbaren Unternehmen, nach eigenen Vorstellungen und aus eigener Kraft, das Glück zu gewinnen. Das Jagen nach der „perfectio sui“ wird überboten und weitergeführt in die „Gloria Dei“, der Verherrlichung Gottes durch Christus im Heiligen Geist.

Nicht der Weise, sondern der *weise Heilige* verherrlicht Gott, erkennt und anerkennt ihn als den Herrn in seinem Denken und durch sein Tun. Den selbstgerechten Pharisäern erwidert der Herr: „Ich bin nicht auf meine Ehre bedacht . . . Wer im eigenen Namen spricht, sucht seine eigene Ehre. Wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist glaubwürdig und in ihm ist kein Falsch“ (Joh 8, 50; 7, 18). In den Abschiedsreden erläutert er seinen Jüngern die Konsequenz aus dieser Patrozentriertheit: „Mein Vater wird dadurch verherrlicht, daß ihr reiche Frucht bringt und meine Jünger werdet“ (Joh 15, 8).

Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß der Begriff „ἀρετή“ wegen seiner Egozentrik im zeitgenössischen Verständnis in der *Heiligen Schrift* vermieden wird. Im paulinischen Briefkorpus erscheint er nur einmal. Aus dem vorangegangenen Hinweis auf die „Gemeinschaft mit Christus Jesus“ folgert der Völkerapostel: „Was Tugend heißt und liebenswert ist, darauf seid bedacht“ (Phil 4, 8). In den Petrusbriefen wird ebenfalls unter Berufung auf die „Teilhabe an der göttlichen Natur“ der Schluß gezogen: „Darum setzt allen Eifer daran, mit eurem Glauben die Tugend zu verbinden“ (2 Petr 1, 5). An zwei Stellen (1 Petr 2, 9; 2 Petr 1, 3) ist die Größe Gottes gemeint.

Sicherlich werden z. B. in den Tugend- und Lasterkatalogen (Gal 5, 19–23) auch die gängigen Einzeltugenden aufgezählt. Sie erfahren indes infolge des Gottbezuges eine *Umdeutung*. Das Verständnis von Demut (ταπεινοφροσύνη) wandelte sich aus der Unterwürfigkeit zur Dienstbereitschaft, Mitleid (ἔλεος) von einem negativen Affekt zu einer positiv eingeschätzten Haltung, Liebe (ἀγάπη) von einer Sympathie unter Gleichgestellten zu einer hilfsbereiten Einstellung².

² Vgl. B. FRALING, Glaube und Ethos. Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen: ThGl 63 (1973) 88–90. Die kritische Rezeption antik-philosophischer Vorstellungen vollzog sich durch Selektion, Modifizierung und Akzentuierung. H. HALTER, Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral (FrThSt 106).

Als der entscheidende Ansatzpunkt für einen christlichen Lebensstil entbirgt sich die im Heilsereignis Jesu Christi gestaltgewordene *Liebe des Dreifaltigen Gottes zu den Menschen*. „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3, 16). Aus diesem „Evangelium im Evangelium“ folgert Paulus die sieghafte Überzeugung: „Wenn Gott für uns ist, wer ist dann gegen uns? Er hat seinen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben — wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken“ (Röm 8, 31 f.)? Wie der Fisch vom belebenden Wasser umschlossen ist, so wird der Gläubige von der ständigen Fürsorge Gottes getragen. Christi Beistand vermittelt das Wirken des Heiligen Geistes³. Infolgedessen korrespondieren Tugend und Geisterfülltheit. „Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude . . . Wenn wir aus dem Geist leben, dann wollen wir dem Geist auch folgen“ (Gal 5, 22. 25).

Bereits ein kurzer Blick läßt die *Unterschiede im Tugendphänomen* hervortreten. Aufgrund einer innerweltlich eingegrenzten Anthropologie wird in der antiken Ethik „Tugend“ als ichstarke, aus eigener Kraft erworbene zielbestimmte Lebenshaltung (Disposition) gewertet. In der alttestamentlichen Frömmigkeit geht es um die gemeinschaftliche und in der nachexilischen Zeit auch individuelle, aber eigenmächtige Erfüllung des in der Tora verkündigten Willens des Bundesgottes Jahwe (Röm 10, 2 ff.). Inhalt und Motivation der neutestamentlichen Sittlichkeit und der davon bestimmten Tugendhaltung nehmen ihren Ausgangspunkt in der Erlösung Christi.

2) Die systematische Entfaltung

Die erkenntnistheoretische Position gründet im Axiom der Seinsethik: „agere sequitur esse — alles Wirken ist Seinsentfaltung.“ „Alles Sollen gründet im Sein. Die Wirklichkeit ist das Fundament des Ethischen. Das Gute ist das Wirklichkeitsgemäße⁴.“ Welches *Glücklichkeitsverständnis* hegt der Christ? Seit dem Tod und der Auferstehung des Herrn braucht er nicht mehr darüber zu rätseln, ob er in einer heilen oder unheilen Welt lebt. Er lebt in einer erlösten Welt, die zur Endvollendung unterwegs ist. Er wurde losgemacht von der Sünde, der Trennung von Gott, und versetzt in das

Freiburg—Basel—Wien 1977, 488 f. „Die spezifische Eigenart der christlichen Ethik“ belegt H. GLEIXNER, Die Relevanz des christlichen Glaubens für die Ethik: ThGl 76 (1986) 316—319.

³ Vgl. G. HOLOTIK, Die pneumatische Note der Moralthologie. Ein ergänzender Beitrag zu gegenwärtigen Bemühungen im Rahmen der katholischen Sittlichkeitslehre. Wien 1984.

⁴ J. PIEPER, Die Wirklichkeit und das Gute. München ³1949, 11.

Heil, in die Gnade Gottes. Deshalb wird Christus Erlöser und Heiland genannt.

Mit ihm beginnt die „Zeit der Gnade“ (2 Kor 6, 2). „Das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und Wahrheit kamen durch Jesus Christus“ (Joh 1, 17). „Ihr steht nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“ (Röm 6, 14). „Seid nüchtern und wachsam und setzt eure Hoffnung auf die Gnade, die euch bei der Offenbarung Jesu Christi geschenkt worden ist“ (1 Petr 1, 13). Weil das Leben des Christen auf dem Gnadenangebot Gottes basiert, besteht seine Grundverfaßtheit im Empfangen. „Was hast du, was du nicht empfangen hättest?“ (1 Kor 4, 7), fragt Paulus.

Gnade meint unter diesem Aspekt nicht vorrangig einen Sachverhalt, sondern eine *Person*, Jesus Christus und die *sakramentale Inkorporation in ihn* durch die Initiationssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie. Das aus dieser Verbindung resultierende reziproke Verhältnis zwischen Christus und dem Christen erläutert der Herr im Weinstockgleichnis, wenn er ausführt: „Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht“ (Joh 15, 5)⁵.

Für die seinsmäßige Vereinigung zweier Personen fehlen innerweltliche Vergleichsbilder. Paulus umschreibt den Tatbestand aus der Perspektive Gottes als „Neuschöpfung“ (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15), Johannes aus der Sicht des Menschen als „Neugeburt“ (Joh 1, 3; 1 Petr 1, 1. 3. 23; Tit 3, 5). Die Christen erhalten „Anteil an der göttlichen Natur“ (1 Petr 1, 4). Die gebrauchten Umschreibungen erlauben es nicht, bei einer nur personalen Beziehung, wie sie zwischen Menschen üblich ist, stehenzubleiben. Das *ontologische Denkschema* katholischer Gläubigkeit erfaßt die Daten der Menschwerdung Christi, seinen Erlösungstod und seine Auferstehung und die Realpräsenz Christi in der Doppelwandlung als „Ist-Aussagen“. Das gleiche gilt von der sakramentalen Einbeziehung Christi in Christus⁶.

⁵ R. BORIG, Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15, 1–10 (StANT 16), München 1967, 207: „Die Sohn-Jünger-Immanenz [Beieinander-Sein] erweist sich sachlich als der Ausfluß der Vater-Sohn-Immanenz [Ineinander-Sein] und als deren analoges Nachbild.“

⁶ Vgl. J. G. ZIEGLER, Lebensgestaltung in Christus — in uns und um uns. Begründung und Umriss einer Gnadenmoral. MThZ 35 (1984) 170–174. Rechtfertigung meint nicht eine Beziehungs-, sondern eine Seinsgröße. Der Getaufte behält seine personale Eigenständigkeit und geht nicht wie ein Funke im Feuer Gottes auf. Vgl. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, De divinis nominibus VII, 1. PG 3, 865 f. „Θεοῦ γενέσθαι“, mit PLOTIN, Enneaden VI, 9, 9: „Θεὸν γενέσθαι“. M. VILLER/K. RAHNER, Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss. Freiburg 1939, 239.

Die spekulative Analyse der Christifizierung unterscheidet zwischen heiligmachender Gnade (*gratia habitualis*), der seinsmäßigen Hineinnahme in Christus, und helfender Gnade (*gratia actualis*), den jeweiligen Gnadenanstößen zum sittlichen Vollzug. Für zwei wesensverschiedene Wirklichkeiten wird der gleiche Begriff „Gnade“ verwandt. Dies erschwert die Einsicht in die *gnadengetragene Vermittlung und Entfaltung* des „Seins und Lebens in Christus“. Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges verschob sich das Sakramentenverständnis von einer funktionalen, mit philosophischen Termini operierenden Statik eines Heilmittels auf eine personale, der biblischen Rede gemäßen Dynamik der Enchristie. Das passive Empfangen wich einem aktiven, en-ergistischen Inwirken im Wirken Christi.

Der Gläubige wird so eng mit Christus verbunden, daß er bekennen darf: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). Das Zentralgeheimnis der Offenbarung kulminiert in der *Selbstmitteilung Gottes*. Sie veranlaßte Paulus zu einem fast hymnischen Jubel: „Jenes Geheimnis, das seit ewigen Zeiten und Generationen verborgen war. Jetzt wurde es seinen Heiligen offenbart; Gott wollte ihnen zeigen, wie reich und herrlich dieses Geheimnis unter den Völkern ist: Christus ist in euch, er ist die Hoffnung auf Herrlichkeit“ (Kol 1, 26 f.). Im 8. Kapitel des Römerbriefes schildert er „den neuen Menschen“ (Kol 3, 10; Eph 4, 24), die „neue Schöpfung“ (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15), „das Gesetz des Geistes, das ist das Leben in Christus“ (Röm 8, 2).

Das „Sein in Christus“ deputiert, d. h. befähigt und beauftragt, zu einem „Leben in Christus“. Aus der Gabe „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen“ (Gal 3, 27) resultiert die Aufgabe „Zieheth den Herrn Jesus Christus an!“ (Röm 13, 14; Eph 4, 24)⁷. Die christozentrische Struktur der Gnade bedingt eine christozentrische Sittlichkeit, die wiederum ein *christozentrisches Tugendverständnis* beseelt. In ihr wird Christus als „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14, 6) erfahren.

Als ihr *biblisch-dogmatisches Moralprinzip* (von *primum capere*, das Grundlegende in den Blick nehmen) bietet sich das Fundament der paulinischen Christusbistatik, das Axiom „In Christus“ an. 164mal wird es in den Paulinen verwandt. „Wovon das Herz voll ist, davon spricht der Mund“ (Mt 12, 34). Christsein heißt, in Christus sein und leben. Pindars Devise: „Werde, was du bist!“ wird überboten durch die Maxime: „Werde, der du geworden bist, ein zweiter Christus!“ Sie kann zusammengefaßt werden in

⁷ Vgl. J. ECKERT, Indikativ und Imperativ bei Paulus. In: K. KERTELGE (Hrsg.), *Ethik im Neuen Testament* (Qu disp 102). Freiburg 1984, 168—189.

der *Kurzformel*: „In Christus Jesus, unserem Herrn und Gott.“ Aufgrund seiner Christifizierung gestaltet der Christ sein Leben aus der sakramental vermittelten Gnade Christi nach dem Vorbild des historischen Jesus in der Gemeinschaft der Kirche für das Wohl und Heil der Welt gemäß der erlösten Schöpfungswirklichkeit zur Verherrlichung des Vaters. Mit Johannes dem Täufer bekennt er: „Er muß wachsen, ich aber muß geringer werden“ (Joh 3, 30).

Nach dem Offenbarungszeugnis bewährt sich die Tugend des Christen als geistgewirkte Entfaltung des sakramental vorgegebenen „Seins in Christus“ in einem ethisch aufgegebenen, geistgetragenen „Leben in Christus“. Ein wie immer *brüchiger Vergleich* mag diesen Prozeß veranschaulichen. In einem Kindermalbuch ist auf der linken Seite auf einer grünen Wiese ein braunes Haus usw. abgebildet. Auf der rechten Seite sind die Umrisse abgedruckt. Darin soll das Kind nach der Vorlage die Farben eintragen. In der Taufe und Firmung werden den Gläubigen die Umrisse Jesu Christi ontisch und dynamisch eingeprägt, damit er sie ethisch in seiner Nachfolge ausgestaltet. „Wer sagt, daß er in ihm bleibt, muß auch leben, wie er gelebt hat“ (1 Joh 1, 6).

Ein Einwand sei erwähnt. Vermag der Christ überhaupt noch zu sündigen, wenn er so eng mit Christus verbunden ist? Sicherlich. Auch der Christ bleibt weiterhin wegen des freien Willens der Versuchung ausgesetzt. Denn Gott, dessen Wesen Liebe ist (1 Joh 4, 8), erwartet von ihm auf seinen ständigen Liebesanruf eine *Antwort der Liebe*. Eine erzwungene Antwort schlosse aber Liebe aus. Deshalb riskiert Gott das Nein. Was den Getauften vom Ungetauften unterscheidet ist der Umstand, daß er trotz allen Versagens nicht zu resignieren vermag. „Die Liebe Christi (die Liebe, die Christus zu uns hat) drängt uns“ (2 Kor 5, 14) zum Leben in ihm.

Im Ritus des Hinabtauchens in das Taufwasser wird der Christ in den Tod Christi einbezogen, im Auftauchen in seine Auferstehung. „Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben“ (Röm 6, 4; Kol 2, 12; 2 Tim 2, 11). Was sich ontisch-sakramental im Realsymbol ereignet, aktuiert sich im ethischen Nachvollzug. Solange der Getaufte lebt, hat er in Christus den *ständigen Durchgang (transitus)* vom Kreuz des Schmerzes, Scheiterns und Versagens zum Aufstehen in der Tugend zu bestehen. „Gott ist treu; er wird nicht zulassen, daß ihr über eure Kraft hinaus versucht werdet. Er wird euch in der Versuchung einen Ausweg schaffen, so daß ihr sie bestehen könnt“ (1 Kor 10, 13). „Denn Er, der in euch ist, ist größer als jener, der in der Welt ist“ (1 Joh 4, 4; Röm 8, 38 f.).

Solange der Christ die Begegnung mit Christus nicht aufgibt, erwartet ihn am Ende seines Lebens nicht der ewige Karfreitag, sondern das ewige Ostern. Die *transitorische Struktur* christozentrischer Sittlichkeit und die davon geprägte Tugendhaltung verdeutlicht ein zugegebenermaßen unkonventioneller Vergleich mit einem Stehaufmännchen. Wie das Gewicht das Spielzeug immer wieder emporhebt, so richtet auch die Gnade Christi den ringenden Christen immer wieder auf.

Die Gegenüberstellung von *antikem und gläubigem Existenzverständnis* erhellt die jeweilige spezifische sittliche Relevanz. Das innerweltlich eingegrenzte Verhalten des erbsündigen „homo in se incurvatus“ (Anselm v. Canterbury) ist autonom, auf die eigene Vernunftseinsicht abgestützt, autark, auf das eigene Vermögen verwiesen, und monologisch, auf das Gespräch mit sich selbst zurückgeworfen. Eine neutestamentliche Tugendethik, die zu den Erkenntnissen der Vernunft die Aussagen der Offenbarung einbezieht, begreift sich demgegenüber als theonom, auf Gott hingebordnet, energistisch, auf der Gnadenhilfe aufbauend, und sponsoral, auf den ständigen Liebesanruf Gottes Antwort gebend. Daraus resultiert eine eschatologische Hoffnungsgewißheit, die Überzeugung, daß Gott dem einzelnen, wie die Schöpfung insgesamt, zur Endvollendung bestimmt hat.

Für die aufgezeigte Sicht christozentrischer Sittlichkeit schlage ich die Bezeichnung „*Gnadenmoral*“ vor⁸. Die davon gesteuerte christozentrische Tugendethik verwirklicht sich in einem christusförmigen Existenzvollzug. Sie vermeidet die Gefährdung durch den Selbstruhm und die Selbstgerechtigkeit (Röm 3, 27; 1 Kor 1, 29. 31; Eph 2, 8 f.), weil sie die Prädominanz der Gnade und den Geschenkcharakter des christlichen Lebens bejaht. Es kommt nicht primär darauf an, was der Christ aus eigener Kraft zu tun vermeint, sondern was er Christus in sich tun läßt. „Doch gerade darin wird sie den Menschen in der personalen Originalität seines sittlichen Seins einfordern. So gesehen korrespondieren ‚Gnadenmoral‘ und personale Struktur der Tugendethik⁹.“ Auf einige Schriftzeugnisse sei verwiesen: „Seine Geschöpfe sind wir, in Christus Jesus dazu geschaffen, in unserem Leben die guten Werke zu tun, die Gott für uns im voraus bereitet hat“

⁸ J. G. ZIEGLER, *Moraltheologie in der Polarität von Vernunft und Glaube. Zur Hermeneutik einer Gnadenmoral*: ThGl 74 (1984) 282–299. Ders., „Christus, der neue Adam“ (GS 22). Eine anthropologisch integrierte christozentrische Moraltheologie — die Vision des Vatikanum II. Zum Entwurf einer Gnadenmoral: StMor 24 (1986) 41–70.

⁹ H. GLEIXNER, Tugend wieder gefragt. Das neuerwachte Interesse an der Tugend aus theologischer Sicht: ZKTh 108 (1986) 261.

(Eph 2, 10). „Gott ist es, der in euch das Wollen und Vollbringen wirkt, noch über euren guten Willen hinaus“ (Phil 2, 13).

Als Erkenntnissubjekt fungiert die vom Glauben erleuchtete Vernunft, die als *Erkenntnisobjekt* die jeweilige Form der Christusgleichgestaltung des von Gott geschaffenen, erlösten und zur Endvollendung bestimmten Menschen zu erfassen und zu aktuieren versucht. Die darin beschlossene Aufgabe veranlaßte Paulus zu dem Appell: „Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was [jetzt] der Wille Gottes ist: Was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist“ (Röm 12, 2).

„Nil volitum, nisi praecognitum.“ Wer die „Frohe Botschaft“ von der Christifizierung vernommen hat, muß sie *weitergeben*. Dazu weiß sich Paulus gesandt. „Paulus, durch den Willen Gottes zum Apostel Christi Jesu berufen, um das Leben in Christus Jesus, das uns verheißen ist, zu verkündigen“ (2 Tim 1, 1). „Alle haben denselben Herrn; aus seinem Reichtum beschenkt er alle, die ihn anrufen . . . Wie sollen sie nun den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündigt? Wie soll aber jemand verkündigen, wenn er nicht gesandt ist?“ (Röm 10, 12–15). „Wenn ich nämlich das Evangelium verkünde, kann ich mich deswegen nicht rühmen; denn ein Zwang liegt auf mir. Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!“ (1 Kor 9, 16). Diese ernsten Worte richtet Paulus an alle Christen, im besonderen aber an die Priester. Ihnen hinterließ er bei der Abschiedsrede in Milet als sein Testament: „Aber ich will mit keinem Wort mein Leben wichtig nehmen, wenn ich nur meinen Lauf vollende und den Dienst erfülle, der mir von Jesus, dem Herrn, übertragen wurde: Das Evangelium von der Gnade Gottes zu bezeugen“ (Apg 20, 24).

II. Die Verwirklichungsformen der christusförmigen Einzeltugenden

Jesu Christi Heilshandeln und Beispiel bestimmen als Gestaltgesetz die *konkrete Ausgestaltung* einer christozentrischen Tugendhaltung in den Einzeltugenden. In der Heiligen Schrift fehlt eine ausgearbeitete Tugendlehre. Ihre diesbezüglichen Ansätze wurden unter Beiziehung antiker Ethikentwürfe in den moraltheologischen Überlegungen systematisiert. Die Zusammenschau ergab die Unterscheidung zwischen den moralischen, erworbenen und den göttlichen, eingegossenen Tugenden.

1. Die vier platonischen Kardinaltugenden

Die moralischen Tugenden sind charakterisiert durch das eigene Bemühen, das Gute zu tun. Die Wirkungsgeschichte des *aristotelischen Tugendbe-*

griffes dauert bis in unsere Tage an. Danach werden natürliche Neigungen, Fähigkeiten zum Guten durch ständige Übung zu inneren Geneigtheiten, Fertigkeiten verfestigt. So wie viele nacheinander gesetzte Punkte eine Linie bilden, so ergeben ständig gleichartige Reaktionen eine erworbene, spontane Haltung, einen habitus aquisitus. Im Anschluß an Petrus Lombardus übernahm Thomas die klassische Definition, wonach Tugend eine auf das Gute ausgerichtete innere Geistesverfassung („bona qualitas mentis“¹⁰) ist. Neuerdings spricht man von einem „guten Gehaben“, um darauf aufmerksam zu machen, daß das äußere Verhalten von einer einwandfreien, selbstlosen inneren Gesinnung getragen sein muß.

Plato unterstellt das sittliche Strebevermögen der vernünftigen Einsicht der Klugheit. Gemäß seiner dreigeteilten Seelenlehre lokalisiert er sie im Kopf, während der durch den Hals getrennte muthafte Seelenteil in der Brust angesiedelt und der Tapferkeit unterstellt wird. Die Beherrschung des begehrenden Seelenteils unterhalb des Zwerchfells wird der Besonnenheit überantwortet. Für das rechte Verhältnis der drei Seelenteile zueinander hat die Gerechtigkeit zu sorgen. Diese individualethische Sicht ergänzt Plato später durch die sozialetische Verankerung in der Polis, in der staatlich-bürgerlichen Gesellschaft¹¹.

Seit Athenagoras und Clemens von Alexandrien behaupteten die vier aufgezeigten Grundtugenden in der Theologie, wenn auch nicht unwidersprochen, ihren bestimmenden Einfluß. Ambrosius führte die Bezeichnung „Kardinaltugenden“ ein. Wie die Tür in der Angel (cardo), so drehe sich um sie das gesamte menschliche Leben. Sie öffnen die Tür, die dem einzelnen und der Gemeinschaft den Zugang zum zeitlichen und ewigen Glück erschließt. Abgesehen von einer Erwähnung in Weisheit 8, 7 bleiben sie in der Heiligen Schrift, auch in den Tugendkatalogen, unerwähnt. Deshalb wurde und wird versucht, ihrer anthropozentrischen Introvertiertheit durch Umdeutung eine theologische Anthropologie aufzupropfen, sie sozusagen zu „taufen“.

Aber kann „Athen“ ohne Gewalt nach „Jerusalem“ transferiert werden? Kritische Äußerungen gegen das antike Viererschema wurden von christlicher Seite im Laufe der Jahrhunderte immer wieder erhoben. Gregor der

¹⁰ THOMAS, Summa Theol. I, II, 55, 4. H. BOROCK, Der Tugendbegriff des Wilhelm von Auvergne (1180—1249). Eine moralhistorische Untersuchung zur ideengeschichtlichen Rezeption der aristotelischen Ethik (MHS 5). Düsseldorf 1979, 31—86 verweist auf die intellektualistischen, voluntaristischen und affektiven Komponenten bei der Klärung des Tugendbegriffes.

¹¹ PLATO, Timaios 69a—72c. Ders., Politeia 424d—434d (Analogie zur hierarchischen Ordnung von Lehr-, Wehr- und Nährstand).

Große hatte die Demut an die Spitze eines christlichen Tugendkataloges gestellt¹².

In der Neuzeit drängten sich selektive Sekundärtugenden bürgerlicher (Gesetz und Ordnung), wirtschaftlicher (Fleiß, Pünktlichkeit), beruflicher (Zuverlässigkeit) oder häuslicher Provenienz (Sparsamkeit) vor. Ihre Einführung in eine umzäunte Bravheit, in eine banale Mittelmäßigkeit brachte die *Tugend in Mißkredit* und forderte den beißenden Spott Nietzsches heraus. Nach Kants Autonomievorstellung dürfe die Befolgung der Pflicht nicht gewohnheitsmäßig erfolgen. Sie müsse in jedem Fall bewußt vollzogen werden, was einer Tugendhaltung widerspricht. Das Wort „Tugend“ sei gestorben, war zu hören.

Gegen die Abdrängung der Tugend in die Peripherie erhoben sich nach dem Ersten Weltkrieg Stimmen, die wie Max Scheler „zur Rehabilitierung der Tugend“ aufriefen. Doch erst seit ungefähr zwei Jahrzehnten erlangte die Diskussion ein breites Echo. Allerdings konzentrierte sie sich auf die Problematik *zeitgemäßer Einstellungen*. Solidarität und Toleranz wurden herausgestellt. Diese Fragestellung kann einer christozentrischen Tugendethik und den davon bestimmten christusförmigen Einzeltugenden nicht genügen¹³.

2. Die vier biblischen Kardinaltugenden

Welche Auskunft erteilen das Beispiel Christi und die Befragung der Heiligen Schrift. Als die vier stets zeitgemäßen *biblischen Kardinaltugenden* tritt die Liebe als Grundtugend hervor, die sich im Gehorsam gegenüber Gott, in der Demut gegenüber sich selbst und in der Dankbarkeit gegenüber dem Nächsten auswirkt. Dadurch werden die drei Grundbeziehungen des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zum Nächsten erfaßt, deren optimale Akтуierung im Hauptgebot der Liebe vorgezeichnet ist: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben . . . Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Mt 22, 37. 39 par.). In ihrem Vollzug durchdringen sich Gnade und Freiheit des Menschen.

a) Nach dem Beispiel Jesu ist das Leben des Christen gekennzeichnet durch die *Kardinaltugenden des Gehorsams gegenüber Gottes Heilswillen*. Als

¹² Vgl. J. G. ZIEGLER, Moraltheologie — Geschichte: LThK VII, 618—623. D. v. HILDEBRAND, Die Umgestaltung in Christus. Über die christliche Grundhaltung. Einsiedeln/Zürich/Köln o. J. erwähnt die platonischen Kardinaltugenden nicht. Andererseits behalten sie innerhalb der Kirche ihre Dominanz. Vgl. Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe, Grundwerte verlangen Grundhaltungen v. 22. 9. 1977.

¹³ Vgl. den Überblick bei GLEIXNER, a. a. O. 255—265.

die Jünger den Herrn drängten, etwas zu essen, gab er zur Antwort: „Meine Speise ist es (d. h. ich lebe davon), den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu Ende zu führen“ (Joh 4, 34). „Vater, wenn du willst, nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen“ (Lk 22, 42 par.). Die Gehorsamshaltung Jesu gegenüber dem Vater formiert auch die Einstellung des Christen zu sich selbst, zur personalen Mitwelt und der materiellen Umwelt.

„Wir nehmen alles Denken gefangen, so daß es Christus gehorcht“ (2 Kor 10, 5), schreibt Paulus. Zur *Entscheidung für Gott* verhilft die unterschiedene, exemplarische Antwort Marias: „Ich bin die Magd des Herrn. Mir geschehe, wie du es gesagt hast“ (Lk 1, 38). „Jeden mit einer anderen Stimme ruft Gott“ (Hans Carossa). Darum wird der Christ immer wieder fragen: „Herr, was willst du, das ich tun soll?“ Den Sinn seines Lebens vermag sich niemand selber zu geben. Sinn kann man nur empfangen. Wer meint, ihn sozusagen eigenmächtig an der Spitze seines Lebensschiffes aufzurichten zu können, verliert die Orientierung.

Da der Mensch als Gemeinschaftswesen geschaffen worden ist, ist auch die Erlösung an die *Vermittlung der Kirche* gebunden (Kirchenkonstitution Art. 9). „Wer euch hört, hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab. Wer aber mich ablehnt, der lehnt den ab, der mich gesandt hat“ (Lk 10, 16). Mit diesen Worten kennzeichnet der Herr die Sendungsreihe, die von ihm über die Apostel und das hierarchische Dienstpriestertum zum gemeinsamen Priestertum der Gläubigen führt (Kirchenkonstitution Art. 10, 2).

Zu ihrem Vollzug tritt neben die *doktrinelles Wahrheitsautorität* die *disziplinäre Befehlsautorität*¹⁴. Im ersten Falle geht es um innere Bejahung, die sich nach dem Grade der theologischen Qualität einer Glaubensaussage richtet. Neben der absoluten Zustimmung zum Offenbarungsinhalt „*de fide divina*“ steht der religiöse, aber bedingte Assens zu kirchlichen oder theologischen Lehrmeinungen „*de fide theologica*“¹⁵.

Im zweiten Falle verlangt die Rücksicht auf die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft unter Umständen einen bloß äußeren Gehorsam. Kriterium ist nicht die Wahrheit, sondern die Zweckmäßigkeit. Das Urteil darüber bleibt der kirchlichen Autorität überantwortet. Da in der nachkonziliaren

¹⁴ A. MÜLLER, Das Problem vom Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche. Einsiedeln 1964.

¹⁵ J. G. ZIEGLER, Theologische Gewißheitsgrade in der Moraltheologie: TrThZ 78 (1969) 65–94. J. SCHUSTER, Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit. Frankfurt 1984.

Diskussion diese Unterscheidung zurücktrat, kam es zu unnötigen Verunsicherungen.

Auch für die *stumme Kreatur* trägt der Christ als „Chorführer der Schöpfung“ Verantwortung. Durch seine ehrfurchtsvolle Fürsorge führt er auch sie der Endvollendung entgegen. „Ich bin überzeugt, daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zur Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird. Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes“ (R 8, 18 f.). In der theologischen Urteilsbildung ist die Autorität der Kompetenz zu beachten, d. h. auf Argumente und nicht auf Agitationen zu hören¹⁶.

b) Wie die biblische Kardinaltugend des Gehorsams der Wahrhaftigkeit vor Gott Rechnung trägt, so verifiziert die *Kardinaltugend der Demut* die Wahrhaftigkeit *gegenüber sich selbst*. Richtungsweisend bleibt das Beispiel Christi, der das Programm seines Lebens in die Worte faßte: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mt 20, 28 par.). Wie sehr eine rückhaltlose Dienstbereitschaft einer vernunftorientierten Selbstgenügsamkeit widerspricht, zeigt der abweisende Protest des Petrus im Abendmahlsaal: „Niemals sollst du mir die Füße waschen!“ (Joh 13, 8).

Die Zurückweisung widerspricht einer vom Glauben getragenen, *wirklichkeitsgemäßen Selbsterkenntnis*. Diese bejaht die Erfahrung, daß der Mensch ständig an seine Grenzen stößt. Dadurch vermeidet der Mensch sowohl eine unbedachte Überschätzung als auch Unterschätzung seiner selbst. Wie ein argloses Kind nimmt er sich gemäß der Aufforderung des Herrn (Mt 18, 3) selbst nicht zu wichtig. Er ist vielmehr bereit, auf den Nächsten zu hören, um von ihm zu lernen und sich von ihm helfen zu lassen. Paulus kommt überraschend oft darauf zurück. Er mahnt: „Strebt nicht hoch hinaus, sondern bleibt demütig! Haltet euch nicht selbst für weise!“ (Röm 12, 16). „Tut nichts aus Ehrgeiz und nichts aus Prahlerei. Sondern in Demut schätze einer den anderen höher ein als sich selbst ... Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht“ (Phil 2, 3. 5).

¹⁶ Leider wird die Wegweisung der Pastorkonstitution Art. 43 kaum beherzigt: „Andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen ... , so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine Meinung in Anspruch zu nehmen.“ Immer seien Liebe und Gemeinwohl zu berücksichtigen.

Ob dieser christusförmigen Haltung vergleicht sich der einzelne nicht mit dem anderen, sondern sich und den anderen mit Gott. Dann sind die vermeintlichen Vorzüge oder Nachteile unerheblich, wie aus der Perspektive eines Flugzeuges auch die Höhenunterschiede eingeegnet erscheinen. Außerdem schaut der Mensch auf das Gesicht, Gott aber in das Herz. Der *Realismus der Demut* erinnert daran, daß der Mensch nicht als Herr, sondern als Verwalter der Schöpfung eingesetzt wurde. Nicht alles, was machbar ist, ist deshalb sittlich schon erlaubt. Gott „zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind“ (Lk 1, 51). In der Kardinaltugend der Demut öffnet das Streben nach Selbsterkenntnis den Blick für das Angewiesensein auf den Nächsten.

c) Ihr Pendant ist die *Kardinaltugend der Dankbarkeit*, welche die *Beziehung zum Nächsten* bestimmt. Lobpreis und Dank werden im Neuen Testament oft übereinstimmend gebraucht, wie der Jubelruf des Herrn bezeugt: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast“ (Mt 11, 25 par.). Jesus dankt dem Vater für das Heil, das er durch ihn den Menschen ungeachtet der ständigen Zurückweisung anbietet. „Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade durch die Erlösung in Christus Jesus . . . Kann man sich da noch rühmen? Das ist ausgeschlossen“ (Röm 3, 24. 27).

Unübertroffen hat Augustinus in seinen „*Confessiones*“ dem Dank für seine Bekehrung Ausdruck verliehen. Dies ist nicht selbstverständlich. Den dankbaren Samariter fragt der Herr: „Ist denn keiner umgekehrt, um Gott zu ehren, außer diesem Fremdling?“ (Lk 17, 18). Die Dankbarkeit gegenüber Gott weitet sich aus auf *alle Mitmenschen*, welche die Gaben der Schöpfung und des Heils vermitteln. Paulus erinnert die Korinther daran, als er zur Sammlung für die Gemeinde in Jerusalem aufrief: „Denn ihr wißt, was Jesus Christus, unser Herr, in seiner Liebe getan hat: Er, der reich war, wurde euretwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen . . . Denkt daran: wer kärglich sät, wird auch kärglich ernten. Wer reichlich sät, wird auch reichlich ernten . . . denn Gott liebt einen fröhlichen Geber“ (2 Kor 8, 9. 9, 6 f.). Der unbarmherzige Knecht, der auf die Dankbarkeit vergißt, wird verworfen (Mt 18, 33).

Dankbarkeit charakterisiert die *eschatologische Situation* der Getauften, die kraft des gemeinsamen Priestertums im dankbaren Gedenken bei der Feier der Eucharistie durch Christus dem Vater die Ehre erweisen, „bis er kommt“ (1 Kor 11, 26). „Es ist das Volk, das für das Heilsmysterium durch

Christus dankt, indem es sein Opfer darbringt¹⁷.“ Wer, wie Paulus, in seinen Briefeingängen sich bewußt ist, daß er mit dem Briefempfänger alles Jesus Christus verdankt, kann von diesem Dank niemanden ausschließen. „Ihr habt Jesus Christus als den Herrn angenommen. Darum lebt auch in ihm . . . Hört nicht auf zu danken!“ (Kor 1, 6 f.). In diesem Dank sind mit dem Haupte auch die Glieder am geheimnisvollen Leibe Christi eingeschlossen, „damit alle Glieder einträchtig füreinander sorgen“ (1 Kor 12, 25). „In eurem Herzen herrsche der Friede Christi. Dazu seid ihr berufen als Glieder des einen Leibes. Seid dankbar! (Kol 3, 15).

Die dankbare Ehrfurcht gegenüber dem Schöpfer bestimmt die Haltung gegenüber seiner *Schöpfung*. Seine ewige Weisheit und Gottheit vermögen auch die Heiden aus den Werken der Schöpfung wahrzunehmen. „Daher sind sie unentschuldbar. Denn sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt“ (Röm 1, 21).

d) Die biblische Kardinaltugend der Dankbarkeit erschließt den unmittelbaren Zugang zur *Grundtugend der Liebe*. In ihr erfahren entsprechend den drei Grundbeziehungen des Menschen die drei erwähnten biblischen Kardinaltugenden ihre Integrierung. Im Unterschied zur profanen Ethik findet eine Richtungsumkehr statt. Die Bewegung verläuft nicht mehr einbahnig wie im platonischen Eros — vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Gottes permanenter Liebesanruf bildet stets den Anfang. „Wir lieben ihn, weil er uns geliebt hat . . . Nicht darin besteht die Liebe, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat. Liebe Brüder, wenn Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir einander lieben“ (1 Joh 4, 19. 10, 11). Aufgrund dieser *responsorischen Struktur* sind Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe untrennbar ineinander verzahnt. Sie bedingen sich gegenseitig. Darum gipfelt das „Hohe Lied der Liebe“ in der Feststellung: „ . . . hätte ich aber die Liebe nicht, wäre ich nichts“ (1 Kor 13, 2 f.).

Christi Beispiel ist eindeutig. „Wie der Herr euch vergeben hat, so vergebt auch ihr. Vor allem liebt einander, denn die Liebe ist das Band, das alles zusammenhält und vollkommen macht“ (Kol 3, 14). „Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes“ (Röm 13, 10), die sittliche Summe des Evangeliums. Wenn Christus sagt: „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben“ (Joh 13, 34), befiehlt er eine *effektive Liebe* „in Tat und Wahrheit“ (1 Joh 3, 18). Affektive Liebe kann nicht geboten werden. Augustinus subsumiert alle Tugenden

¹⁷ Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch Nr. 5.

in den „ordo amoris“ und wagt den kühnen Satz: „Dilige, et quod vis fac – hab wahre Liebe! Dann tu, was du willst¹⁸.“ Selbst der intellektuell eingestellte Thomas preist die christliche Liebe als die Mutter und Wurzel aller Tugenden, die sie beseelt¹⁹.

Die Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Christus bewährt sich in der Leidensgemeinschaft mit ihm. In den Abschiedsreden hinterließ der Herr den Aposteln als ein ethisches Testament: „Das ist mein Gebot. Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe. Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt“ (Joh 15, 12 f.). Kreuzesnachfolge ist, wie der Herr ausdrücklich bestätigt, Indiz der Jüngergemeinschaft. „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach . . . Wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen (Mt 16, 24 f. par.). Gottes- und Selbstliebe verschwistern sich mit der Nächstenliebe. Zugleich findet die uralte Menschheitsfrage nach dem Sinn des Leides eine letztgültige Antwort, wenn Paulus erklärt: „Jetzt freue ich mich in den Leiden, die ich für euch erdulde. Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt“ (Kol 1, 24).

Die Erhebung der moralischen Tugenden in die übernatürliche Dimension erinnert daran, daß der Christ sein Leben nicht allein, sondern „in Christus“ führt. Die vier aufgezeigten biblischen Kardinaltugenden weisen den Weg, wie Christus in ihm „Gestalt annehmen“ kann (Gal 4, 19). Zugleich gewinnen im Zusammenwirken von Gnade und Freiheit die natürlichen Anlagen ihre *höchstmögliche Entfaltung*²⁰. Der Aufruf „Verherrlicht Gott in eurem Leibe!“ (1 Kor 6, 20), d. h. in eurer Leibverfaßtheit, als verkörperter Geist, faßt die ganzheitliche Erstreckung präzise zusammen.

Die angezielte Selbstvervollkommnung im natürlichen Bereich wird überformt durch die *Geistverfaßtheit* des erlösten Menschen, der durch Christus im Heiligen Geist Gott verherrlicht. „Ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, indem wir rufen: Abba, Vater. So bezeugt der Geist selber unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind“ (R 8, 15 f.). Geist Gottes, Geist Christi, Heiliger Geist sind konvertible Be-

¹⁸ AUGUSTINUS, in Joh. Ep. tr. 7, 8: Pl 35, 2033.

¹⁹ THOMAS, a. a. O. I, II, 62, 4: „Caritas est mater omnium virtutum et radix, in quantum omnium virtutum forma.“

²⁰ THOMAS, a. a. O. II, II, 56, 1: „Virtus est ultimum potentiae.“ 23, 7: „Virtus est dispositio perfecti ad optimum.“

griffe. Die weittragende Konsequenz lautet: „Wenn wir durch den Geist leben, dann wollen wir dem Geist auch folgen“ (Gal 5, 25).

3. Die drei göttlichen Tugenden

Die vier biblischen moralischen Tugenden sind auf die persönliche Vervollkommenung ausgerichtet. Die drei göttlichen Tugenden ermöglichen demgegenüber eine *anfanghafte Teilnahme am innertrinitarischen Liebesgespräch*. Während die durch eigene Anstrengung erworbenen natürlichen Tugendhaltungen zum „*facilius posse*“ tendieren, geht es bei den göttlichen Tugenden um die Akтуierung des „*supernaturaliter posse per Christum in Spiritu Sancto*“.

Die übernatürliche Seinsanlage, die sakramental vermittelte Teilnahme am *Sohnesverhältnis* Christi gegenüber dem Vater schließt in sich ein übernatürliches Wirkvermögen, die Teilnahme am *Sohnesverhalten* Christi gegenüber dem Vater. Das „*esse in Christo*“ impliziert das „*agere in Christo*“. Die Bezeichnungen „göttliche“ oder „theologische“ Tugenden machen darauf aufmerksam, daß es sich um einen metempirischen Tatbestand handelt, der nur aus der Offenbarung bekannt ist und ein reines Geschenk Gottes darstellt²¹.

Für zwei wesensverschiedene Sachverhalte wird der gleiche Begriff „Tugend“ gebraucht. Dadurch wird die Einsicht in ihre spezifische Funktion im christusförmigen Existenzvollzug erschwert. Ihre Relevanz kann unmittelbar nicht wahrgenommen werden. Deshalb sind sie im Bewußtsein der Christen kaum präsent und spielen im praktischen Leben kaum eine Rolle. Der Name „eingegossene“ Tugenden und ihre *Dreizahl* wurde von Paulus übernommen, der ausführt: „Gerecht gemacht aus Glauben . . . haben wir auch den Zugang zu der Gnade erhalten, in der wir stehen, und rühmen uns unserer Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes . . . denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5, 1–5). Die einschlägigen Schriftzeugnisse systematisch darzulegen, galt zunächst als Aufgabe der Dogmatik. Erst 1774 wurde sie in der Studienreform des F. St. Rautenstrauch in Wien der Moraltheologie zugewiesen.

²¹ J. MAUSBACH/G. ERMECKE, Katholische Moraltheologie II. Münster ¹¹1959 (10–162) 10: „Glaube, Hoffnung und Liebe ermöglichen hier auf Erden die aktive Teilnahme an der Lebensgemeinschaft mit Gott, die aber nur in Christus, und (von außerordentlichen Heilswegen abgesehen) auch nur in seinem mystischen Leibe, der Kirche, möglich ist“. Vgl. M. SCHMAUS, Katholische Dogmatik III. München ^{3,4}1951, 172–208. Zur Geschichte vgl. J. AUER, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Aquasparta I. Freiburg 1942, 101–201.227–310. DS 1530.

Durch die Enchristie werden die Christen aufgenommen in die *Lebensgemeinschaft* zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist, die ob ihrer Dynamik zur anfanghaften Anteilnahme an der in-trinitarischen Liebesgemeinschaft drängt. „Gott aber, der uns und euch in der Treue zu Christus festigt und der uns alle gesalbt [gechristet] hat, er ist es auch, der uns sein Siegel aufgedrückt und als ersten Anteil [am Heil] den Geist in unser Herz gegeben hat“ (2 Kor 1, 21 f.). Die Aufnahme in das Kindesverhältnis und damit Kindesverhalten Christi gegenüber dem Vater ist reine Begnadigung. „Wir heißen Kinder Gottes, und wir sind es“ (1 Joh 3, 1). Von daher erhält der Name „Christ“ seine innere Berechtigung.

Die traditionelle Auslegung versuchte, durch den Rückgriff auf die *drei Seelenkräfte* ihre Vorstellbarkeit zu erleichtern. Durch die göttliche Tugend des Glaubens werde die Potenz des vernünftigen Seelenteiles vermehrt, um die geoffenbarte Wahrheit, „daß wir Kinder Gottes sind“ (Röm 8, 16), zu bejahen. Durch die göttliche Tugend der Hoffnung werde der Wille gestärkt, um das Angebot, „Miterben Christi zu sein“ (R 8, 17), zu ergreifen. Durch die göttliche Tugend der Liebe werde der gemüthafte Seelenteil entzündet, damit wir nach Jesu Beispiel „einander lieben“ (Joh 13, 34). Der übernatürlich vermittelte „habitus entitativus“ impliziere einen übernatürlichen „habitus operativus“²².

Diese Interpretation steht ob ihrer Nähe zu den moralischen Tugenden in Gefahr, die entscheidende Besonderheit der göttlichen Tugenden zu verschleiern. Die eigentliche übernatürliche Qualität, der *Mitvollzug des Kindesverhaltens des göttlichen Sohnes* gegenüber dem Vater, wird nicht angesprochen, „auf daß wir Söhne im Sohn, im Geiste rufen: Abba, Vater!“ (Pastoralkonstitution Art. 22, 5). Die Kirchenkonstitution zieht die Konsequenz in einem eigenen Kapitel V „Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche“. Darin wird ausgeführt: „Die Anhänger Christi sind . . . in der Taufe des Glaubens wahrhaft Kinder Gottes und göttlicher Natur teilhaftig und so wirklich heilig geworden. Sie müssen daher die Heiligung, die sie empfangen haben, mit Gottes Gnade im Leben bewahren und zur vollen Entfaltung bringen“ (Kirchenkonstitution 40, 1). Wie ist diese Heiligung näherhin zu verstehen?

Die Christifizierung wirkt sich aus in der Partizipation am Wissen Christi gegenüber dem Vater in der göttlichen Tugend des Glaubens, am seligen und sicheren Stehen Christi vor dem Vater in der göttlichen Tugend der Hoffnung und an der Hingabe Christi an den Vater in der göttlichen

²² J. POHLE/J. GUMMERSBACH, Lehrbuch der Dogmatik II. Paderborn ¹⁰1956, 716 f. 748.

Tugend der Liebe. Der Zugang zum Heilswissen, zur Heilsgewißheit und zur Heilsliebe Christi wird in den drei göttlichen Tugenden eröffnet.

a) Die *göttliche Tugend des Glaubens* meint weniger eine Information über Christus, sondern eine Einbeziehung in Christus, „den Urheber und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12, 2). „Durch den Glauben wohne Christus in eurem Herzen“ (Eph 3, 15). Die in Glaube und Taufe übertragene neue Seinsweise in Christus führt zu einer *neuen Denk-, Hör- und Tatgemeinschaft* mit Christus, „damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi“ (2 Kor 4, 6). Er „erleuchtet die Augen unserer Herzen“ (Eph 1, 18), so daß der Gläubige Jesus Christus erfaßt als den präexistenten Logos, den menschengewordenen Sohn Gottes und den verklärten Herrn, „denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist die ganze Schöpfung“ (Röm 11, 36).

Die Teilhabe am Wissen Christi, an seiner Sehweise, Sehweite und Sehkraft vermittelt ein *Wirklichkeitsbewußtsein*, das den Lauf der Welt in den göttlichen Heilsplan, die Heilsökonomie, einordnet und sich berufen weiß, die bereits begonnene Herrschaft Christi im Verhalten zu bezeugen und zur Geltung zu bringen. Denn Christus, der Gekreuzigte, ist „für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Heiden, Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1, 23).

Die Teilhabe am Selbstbewußtsein Christi schließt in sich die Teilhabe am *Selbstbewußtsein der Kirche*. Glauben bedeutet immer Mitglauben. Mit dem „sentire cum ecclesia“ wäre eine derzeit modische partielle Identifikation mit der Kirche nicht vereinbar. Die konkrete Auswirkung der göttlichen Tugend des Glaubens läßt sich in der Aussage zusammenfassen: „Alles gehört euch, ihr aber gehört Christus und Christus Gott“ (1 Kor 3, 22 f.).

Der christusförmige Glaube überwindet die *Weltverfallenheit* des Menschen, die nur von sich her und auf sich hin denkt und darum zum Scheitern verurteilt ist. Da der Glaube die Immanenz der Welt auf die Transzendenz hin übersteigt, siedelt er den archimedischen Punkt seiner Wirklichkeitsbewältigung außerhalb der Welt in Jesus Christus an. Demzufolge vermag er die Welt aus den Angeln zu heben. „Das ist der Sieg, der die Welt besiegt hat: unser Glaube. Wer sonst besiegte die Welt außer dem, der glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist“ (1 Joh 5, 4 f.). Die Tragweite dieser Aussage ermißt das aufgezeigte Verständnis der göttlichen Tugend des Glaubens. Damit kommt zugleich der aktuelle Lebenswert in den Blick.

b) Als anfanghafte Teilhabe am Sohnesverhalten Christi gegenüber dem Vater ist die göttliche Tugend des Glaubens untrennbar verknüpft mit der *göttlichen Tugend der Hoffnung*. Diese verleiht eine absolute, d. h. vom

innerweltlichen Zweifel abgelöste Hoffnungsgewißheit. Bezieht sie doch den festen Stand, den Christus vor dem Vater einnimmt. „Er (Gott) hat uns in seinem großen Erbarmen neu geboren, damit wir durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten eine lebendige Hoffnung haben und das unzerstörbare, makellose und unvergängliche Erbe empfangen, das im Himmel für euch aufbewahrt ist“ (1 Petr 1, 3 f.).

Die Lebensgemeinschaft mit „Christus, unserer Hoffnung“ (1 Tim 1, 1), läßt die *Spannung* durchhalten zwischen dem „Einst“ der Erlösung, dem „Bereits“ der individuellen Aneignung und dem „Noch nicht“ des zukünftigen Offenbarwerdens. Frei von der Furcht, das Heil zu verspielen, und von der Angst, es allein besorgen zu müssen „wissen wir, daß er, welcher Jesus, den Herrn, auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken wird“ (2 Kor 4, 14). Hoffen heißt, mit Christus im Heiligen Geist vor dem Vater in der Welt sein und handeln, in der unerschütterlichen Zuversicht, zur Endvollendung unterwegs zu sein.

Die kerygmatische Mitte des Evangeliums enthält der Programmspruch des Herrn: „Die Zeit ist erfüllt. Das Reich Gottes ist nahe. Denkt um und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1, 15 par.). Die heilschaffende Begegnung mit Christus garantiert den guten Ausgang. „Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen. Wenn Christus, unser Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr offenbar werden in Herrlichkeit“ (Kol 3, 3). Der Christ tut nichts allein. Was er tut, vollzieht er in Christus. Diese *energistische Struktur* christusförmiger Sittlichkeit bewährt sich in der göttlichen Tugend der Hoffnung. Denn „in ihr haben wir einen sicheren und festen Anker der Seele“ (Hebr 6, 19).

Die *Weltangst* vor dem Zerstörungspotential der Natur und dem Verbrechenspotential der Menschheit treibt den modernen Menschen mehr als vordem in das Abseits stoischer Weltflucht oder in die Verzweiflung eines heroischen Pessimismus. Sinnbild der göttlichen Tugend der Hoffnung ist die nicht nachlassende Kraft der Jugend. Sie stellt sich den andrängenden Aufgaben im Wissen, daß sie im Herrn das Ja Gottes zur Welt mitzusprechen und den Weg in das Kommen des Reiches Gottes mitzugestalten hat. Sie vertraut auf die Zusage: „Wer siegt, wird dies als Anteil erhalten: Ich werde sein Gott sein, und er wird mein Sohn sein“ (Offbg 21, 7).

c) Die *göttliche Tugend der Liebe* hat ihren Quellgrund im Liebesaustausch zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist. Schöpfung und Erlösung sind die Ekstase, der Ausbruch der innertrinitarischen Liebe, die Mitfeiernde ihrer Liebe gewinnen will. In allen Religionen sucht der Mensch von sich aus Gott. Die Offenbarung enthüllt das Geheimnis, daß Gott es ist, der den Menschen sucht, wie der gute Hirt seine Schafe (Mt 18, 12—14) oder der gütige Vater den verlorenen Sohn (Lk 15, 11—32).

Gott erwartet nicht nur die Antwort der Liebe. Er befähigt dazu, durch die Eucharistie, durch die der Getaufte in den innertrinitarischen Liebesaustausch einbezogen wird, der Ursache und dem Urbild der göttlichen Tugend der Liebe. Sie eröffnet den Zugang zur *Ganzhingabe Christi* an den Vater und ermächtigt zu dessen Mitvollzug. Im hohenpriesterlichen Gebet bestätigt der Herr: „Alle sollen eins sein: Wie du Vater in mir bist, und ich in dir bin, sollen auch sie in uns eins sein, . . . damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist und damit ich in ihnen bin“) (Joh 17, 21. 26).

Alle drei göttlichen Personen sind an dieser Erhebung beteiligt. Über die Tätigkeit des Heiligen Geistes heißt es: „Er hat uns auch von der Liebe berichtet, die der Geist in euch gewirkt hat“ (Kol 1, 8). Es handelt sich um eine „Liebe des Geistes“ (Röm 15, 30), denn „die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5, 5). Davon rührt die Bezeichnung „eingegossene Tugenden“. Das „Leben in Christus“ ermächtigt den Getauften, sich in dessen liebende Übereignung an den Vater einbeziehen zu lassen, um mit Christus „mitzuleiden“ (Röm 8, 17) und „mitgekreuzigt“ zu werden (Röm 6, 6), „mitzusterben“ (2 Tim 2, 11), „mitauferweckt“ (Kol 2, 21) und „mitverherrlicht“ (Röm 8, 17) zu werden. Unter dieser Voraussetzung besagt die Forderung „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater im Himmel ist“ (Lk 6, 36) keine Utopie. Sie begründet die Radikalität und Totalität der Aktuierung der göttlichen Tugend der Liebe.

Die Christifizierung reiht die Christen als Glieder am geheimnisvollen Leibe Christi in das Tun des Hauptes ein, „wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat“ (Eph 5, 25). Der Christ ratifiziert *nach seinem Teil das Jawort*, das Christus im Geiste ständig zum Vater, zum Menschen und zur Schöpfung spricht. Je unbedingter der einzelne darin einstimmt, desto hellstichtiger und freier wird er zum Mitvollzug der Liebe Christi. Zu dieser entschiedenen Freiheit befreit die göttliche Tugend der Liebe, die sich im Dienst untereinander bewährt (vgl. Gal 5, 13 f.).

Wie die Inexistenz Christi im Vater seine Proexistenz „für das Leben der Welt“ (Joh 6, 51) trägt, so erhält der Christ durch seine Enchristie die Fähigkeit, wie Christus und in Christus alle und alles frei und rückhaltlos zu lieben. „Als Gnade oder eingegossene Tugend ermöglicht also die Agape den eigentlichen Vollzug unseres Personseins im Mitvollzug Gottes ewiger Liebe und erweist sich damit als Kern der Heilswirklichkeit“²³. Ihre *Erfüllung* findet sie bei der eschatologischen Endvollendung, in der „der Sohn

²³ V. WARNACH, Liebe (systematisch) in: H. FRIES, (Hrsg.), Handbuch Theologischer Grundbegriffe II. München 1963, 72.

sich dem unterwerfen wird, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem“ (1 Kor 15, 28). Dann wird der Glaube in das Schauen und die Hoffnung in den Besitz überführt werden. Doch „die Liebe hört niemals auf“ (1 Kor 13, 8).

Der moderne Mensch fühlt sich *einsam*. Nicht selten hat er sich von Gott, der Mit- und Umwelt isoliert. Die göttliche Tugend der Liebe löst ihn aus der Vereinzelung, läßt ihn seine gottebenbildliche Würde und jene der Mitmenschen erkennen. Sie motiviert ihn zur Achtung vor der gottgeschaffenen Natur.

Die drei göttlichen Tugenden sind wie Brückenpfeiler, die die Brücke über den Strom der Zeit tragen, auf der der Christ in und mit Christus den Weg zur ewigen Herrlichkeit beschreitet. Von ihrer Begnadigung werden auch die moralischen Tugenden erfaßt. „Ob ihr also eßt oder trinkt, oder etwas anderes tut: Tut alles zur Verherrlichung Gottes“ (1 Kor 10, 31). Das Leben des Christen ist herausgenommen aus der banalen Alltäglichkeit und zu einem *einzig* Kultakt erhoben. „Nicht, daß ich es schon erreicht hätte oder daß ich schon vollendet wäre. Aber ich strebe danach, es zu ergreifen, weil auch ich von Christus Jesus ergriffen worden bin“ (Phil 3, 12). Christ, erkenne deine Würde!

III. Für und Wider gegen ein christozentrisches Konzept

In der zentralen Stellung Christi als dem „universalen Konkretum der Offenbarung“ kulminiert das Offenbarungszeugnis über den Menschen, über seine Sittlichkeit und seine Tugend. Der Sohn Gottes hat sich „in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt . . . Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“ (Pastoralkonstitution Art. 22). Aus der biblisch-dogmatischen Systematisierung der christozentrischen Heilsökonomie ergibt sich eine *christozentrische Sittlichkeitslehre*. Sie geht der Frage nach: Wie werde ich ein vollkommener Christ sowohl in individueller wie in sozialer Verfaßtheit?

Mittels der durch die Offenbarung erleuchteten Vernunft erschließt sie aus den Seins- und Sinnstrukturen des Menschen und aus dem Zeugnis der Offenbarung abstrakte Prinzipien, die vom einzelnen im konkreten Gewissensentscheid mit den jeweils anstehenden Problemen zusammengesehen (con-cretum — zusammengesehen) werden. Aus diesem Ansatz leitet sie in einer *christusförmigen Tugendlehre* modellhaft Realisierungsformen in den erworbenen moralischen und göttlich eingegossenen Einzeltugenden ab.

Der Weg führt vom gnadengeschenkten, geisterfüllten „Sein in Christus“ zu einem gnadengetragenen geistermöglichten „Leben in Christus“. Das entscheidend Unterscheidende der Offenbarung besteht nicht in einer „nova doctrina“ oder „nova disziplina“, sondern in der „nova creatura“ durch Christus im Heiligen Geist.

Das Moralprinzip „in Christus“ stellt die Gestalt Jesu Christi in den Mittelpunkt der Überlegungen. Darum steht und fällt dieses Konzept mit einer *integralen Christologie*. Deren Hauptlinien seien kurz skizziert. Mit der trinitarischen Einbindung Christi ist für die Lebensgestaltung des Christen eine pneumatische Komponente „nach innen“ und eine ekklesiologische Komponente „nach außen“ gegeben. Sie wird zusammengefaßt durch die gläubige, doxologische Ausrüstung des gesamten Lebensvollzuges.

Aus der Inkarnation des Herrn folgt nach seinem Beispiel und Auftrag ein *apostolisches Sendungsbewußtsein* für das Wohl und Heil der Welt im Dienst der personalen Mit- und der materiellen Umwelt. Die heilssolidarische, horizontale Tätigkeit erhält den Rang eines indirekten Kultes, ausgerichtet auf die Verherrlichung des Vaters. Getragen wird dieses komplexe Christusverständnis und das davon inspirierte Christusverhältnis durch eine *transitorisch-eschatologische Hoffnungsgewißheit*. Sie bewahrt in dieser Zwischenzeit zwischen Erlösung und Endvollendung vor Überheblichkeit wie vor Resignation im Wissen darum, daß „wir mit ihm leiden, um auch mit ihm verherrlicht zu werden“ (Röm 8, 17).

Kritische Anfragen verdeutlichen das einzigartige Profil der Lebensdirektive „in Christus“. Der Vorwurf statischer Ungeschichtlichkeit oder der Tendenz zu einem individuellen oder kollektiven Ghetto sowie der Unterbewertung der Vernunfttätigkeit unterstellt ein *sektorales Christusbild*. Ein weiterer Einwand verweist auf den Mangel an Kommunikabilität und Plausibilität in unserer säkularisierten Welt. Aber waren Christus oder Paulus in einer anderen Situation? Die Mahnung „Verkünde das Wort, tritt dafür ein, ob man es hören will oder nicht!“ (2 Tim 4, 2) erinnert daran, daß der Verkündiger nicht über den Inhalt verfügt. Die „Verpackung“, die Weise der Verkündigung, ist ihm überantwortet.

In der Geschichte der Moraltheologie haben sich von Anfang an verschiedene Methoden herausgebildet, die durch mehr rational-scholastische, positiv kasuistische oder mystische Akzentverlagerungen gekennzeichnet sind. Die verschiedenen Entwürfe finden ihre Einheit in Jesus Christus. Er ist der „Eckstein“ (Mt 21, 42 par.), „der Stein des Anstoßes“ (Röm 9, 32), der „Schlußstein . . . Durch ihn wird der ganze Bau zusammengehalten und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn. Durch ihn werdet auch ihr im Geist zu einer Wohnung Gottes erbaut“ (Eph 2, 20 ff.).

„Denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus“ (1 Kor 2, 11)²⁴.

In Christus findet der Christ seine Identität. Jesus Christus ist letztes Seins-, Erkenntnis- und Handlungsprinzip. Deshalb muß das „Studium der Heiligen Schrift „gleichsam die Seele der ganzen Theologie“ sein (Dekret über die Ausbildung der Priester. Art. 16, 2). Sinngemäß gebührt einer schriftgemäßen Ausdrucksweise der Rang einer Primärsprache in der Theologie auf dem Boden einer dafür aufnahmefähigen Philosophie. Der Entwurf einer *Gnadenmoral* bemüht sich, diesen Forderungen zu entsprechen.

Durch die Offenbarung weiß der Christ mehr als der Nicht-Christ. Durch die Gnade vermag er mehr als der Nicht-Christ²⁵. Allerdings hat er zu beherzigen: „Wem viel gegeben wurde, von dem wird viel zurückgefordert werden, und wem viel anvertraut wurde, von dem wird man um so mehr verlangen“ (Lk 12, 48). Das Ziel heißt: „Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinem Leiden . . . Seinetwegen habe ich alles aufgegeben und halte es für Unrat, um Christus zu gewinnen und in ihm zu sein“ (Phil 3, 10. 8). Christozentrische Sittlichkeit und christusförmige Tugend empfangen Ursprung, Weg und Ziel von Jesus Christus²⁶.

²⁴ Die trinäre Struktur der Christozentrik ist prägnant zusammengefaßt in der Formel „Gloria Patri per Christum Dominum nostrum in Spiritu Sancto“. G. Holotik, a. a. O. 86 zitiert Warnungen vor einer „christozentrischen Engführung“, die einen „Rückfall in den Eingott-Glauben“ verschleiern oder „zur Überbetonung der autoritativen und institutionellen Züge der Kirche“ führen könnte. Auch eine „pneumatische Christologie gründet in der Trinität“.

²⁵ THOMAS, a. a. O. I, II, 106, 1: „Ed ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus . . . Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est indita, secundario autem est lex scripta.“ Ad 2: „Et hoc modo lex nova est indita homini non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum.“ Gleicht der Christ nicht oftmals einem Bettler, der verhungert, weil er das (Gnaden-)Kapital nicht abhebt?

²⁶ J. G. ZIEGLER, *La morale du chrétien — La morale de Jésus-Christ: La Table ronde* Nr. 250. Paris 1968, 144—156.

Die neue Diskussion um die Einheitlichkeit des 1. Thessalonicherbriefes

Eine Kurzinformation für die Verkündigungspraxis

I.

Nachdem F. C. Baur um die Mitte des 19. Jahrhunderts für den Ersten Thessalonicherbrief die paulinische Verfasserschaft bestritten hatte¹, bekannte sich die spätere Forschung nahezu übereinstimmend zur *Echtheit des Briefes*, d. h. zu paulinischer Authentizität. Inhalt, Wortschatz und Stil verbürgen die Urheberschaft des Völkerapostels. Gleichwohl wurden zuweilen einzelne Abschnitte als spätere Einfügungen beargwöhnt, so z. B. die sogenannte „antijüdische Polemik“ (2, 13–16)², oder die Ausführungen zum „Tag des Herrn“ in 5, 1–11³. Doch gegen derartige *Interpolationshypothesen* verstärkt sich die Tendenz, 1 Thess durchgehend als paulinisch zu werten⁴.

Anders jedoch verhält es sich mit der *Frage nach der Einheitlichkeit* des kanonisch überlieferten 1 Thess, also mit der Frage, ob der Brief in seiner uns überkommenen Gestalt von Paulus geschrieben bzw. diktiert worden ist. Denn seit 1959/60 sind immer wieder vereinzelt Stimmen laut geworden, die für 1 Thess eine *Teilungs- bzw. eine Kompositionshypothese* vertreten. So wollten Ernst Fuchs (1959/60)⁵, Karl-Gottfried Eckart (1960)⁶, Walter Schmithals (1960/1964/1965)⁷ auf unterschiedlichen Wegen nachweisen, daß *der jetzige Brief aus zwei ehemals separaten Schreiben an*

¹ Vgl. FERDINAND CHRISTIAN BAUR, Die beiden Briefe an die Thessalonicher, ihre Aechtheit und Bedeutung für die Lehre von der Parusie Christi, in: Theologische Jahrbücher XIV, 1855, 141–168.

² Vgl. z. B. BIRGER A. PEARSON, 1 Thessalonians 2:13–16: A Deutero-Pauline Interpolation, in: HThR 64, 1971, 79–94; DARYL SCHMIDT, 1 Thess 2:13–16: Linguistic Evidence for an Interpolation, in: JBL 102, 1983, 269–279.

³ Vgl. etwa GERHARD FRIEDRICH, 1 Thess 5, 1–11, der apologetische Einschub eines Späteren, in: ZThK 70, 1973, 288–315.

⁴ Vgl. z. B. TRAUGOTT HOLTZ, Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK XIII), Zürich, Einsiedeln, Köln/Neukirchen-Vluyn 1986.

⁵ Hermeneutik?, in: Theologia Viatorum 7, 1959/60, 44–60.

⁶ Der zweite echte Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher, in: ZThK 58, 1961, 30–44.

⁷ Zur Abfassung und ältesten Sammlung der paulinischen Hauptbriefe, in: ZNW 51, 1960, 225–245 (In veränderter Fassung wieder abgedruckt in: ders., Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen (ThF 35), Hamburg–Bergstedt 1965, 175–200); Die Thessalonicherbriefe als Briefkompositionen, in: Zeit und Geschichte (FS für Rudolf Bultmann), hrsg. von Erich DINKLER, Tübingen 1964, 295–315; Die historische Situation der Thessalonicherbriefe, in: ders., Paulus und die Gnostiker, S. 89–157.

die *Thessalonicher* zusammengefügt sei. In seiner jüngsten diesbezüglichen Veröffentlichung erweitert Schmithals seine Kompositionstheorie dergestalt, daß er im 1. und 2. Thessalonicherbrief insgesamt fünf echte Schreiben des Paulus ineinandergearbeitet sieht⁸. Nun haben sich mit Hans-Martin Schenke⁹ und Rudolf Pesch¹⁰ erneut profilierte Vertreter der Kompositionshypothese mit einem ausgereiften Argumentationsbündel zu Wort gemeldet: Beide erkennen in 1 Thess zwei verschiedene Briefe an die Christengemeinde in der makedonischen Hafenstadt: a) einen älteren, noch von Athen aus abgesandten Brief, den Timotheus nach Thessalonich überbracht habe. Dieses kurze Schreiben atme ganz die Sorge des Apostels um die junge Gemeinde, die er Hals über Kopf verlassen mußte; b) einen späteren, in Korinth verfaßten Brief, den Paulus nach der Rückkehr des Timotheus aus Thessalonich voller Freude geschrieben habe.

Die beiden Schreiben umfassen (nach Pesch) folgende Partien aus 1 Thess:

*Der Brief aus Athen*¹¹

	(Präskript)
2, 13–16	Danksagung
2, 1–12	Rückblick
2, 17–3, 5	Sendung des Timotheus
4, 1–8	Mahnungen
3, 11–13	Schluß
	(Schlußsegenswunsch)

*Der Brief aus Korinth*¹²

1, 1	Präskript
1, 2–10	Danksagung und Rückblick
3, 6–10	Rückkehr des Timotheus
4, 9–12	Über die Bruderliebe
4, 13–18	Über die Entschlafenen
5, 1–11	Über die Zeiten und Fristen
5, 12–22	Mahnungen
5, 23–27	Schluß
5, 28	(Schlußsegenswunsch)

Mit dieser Aufteilung übernimmt Pesch — von einigen Nuancen abgesehen — den früheren Rekonstruktionsvorschlag von Schenke, fügt jedoch mannigfache Beobachtungen und stützende Argumente hinzu. Er begründet die Kompositionshypothese im wesentlichen mit folgenden Punkten:

- a) In störenden Doppelungen/Wiederholungen liegen literarkritisch auszuwertende Inkohärenzkriterien vor (Danksagung in 1, 2 und 2, 13¹³; ein Briefschluß in 3, 11–13 und 5, 23–28¹⁴; eine zweifache Erinnerung an die eishodos in 1, 9 und 2, 1¹⁵).

⁸ Die Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Form, Zürich 1984.

⁹ HANS-MARTIN SCHENKE/KARL MARTIN FISCHER, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, Bd. I: Die Briefe des Paulus und die Schriften des Paulinismus, Gütersloh 1978, 64–76.

¹⁰ Die Entdeckung des ältesten Paulus-Briefes. Die Briefe an die Gemeinde der Thessalonicher, Freiburg i. Brsg. 1984.

¹¹ Vgl. ebd., 74.

¹² Vgl. ebd., 97.

¹³ Vgl. ebd., 42–44.

¹⁴ Vgl. ebd., 50–52.

¹⁵ Vgl. ebd., 44–46.

- b) In 2, 17—3, 5 einerseits und 3, 6—10 andererseits begegnen divergierende Situationsangaben: Während in 2, 17—3, 5 die sorgenvolle Zeit in Athen anklinge, spiegele 3, 6—10 die Freude in Korinth nach der Rückkehr des Timotheus mit guten Nachrichten aus Thessalonich¹⁶.
- c) Mit 2, 17—3, 5 (Sendung des Timotheus) liege ein Formular zur Botensendung vor¹⁷. Die Aoristformen εὐδοκήσαμεν („wir haben beschlossen“) und ἐπέμψαμεν („wir haben geschickt“) sind als epistolare Aoristformen zu verstehen. Sie müssen also präsentisch verstanden werden, da „der Schreibende sich in die Zeit versetzt, in der der Empfänger das Schreiben liest“¹⁸.

Für die spätere Komposition des 1 Thess aus zwei rekonstruierten Briefen macht Pesch folgende Gründe namhaft:

- a) Der ältere Brief aus Athen erscheint stark situationsgebunden, d. h. geprägt von der Sorge des Apostels über die Entwicklung der Gemeinde, die er fluchtartig zurücklassen mußte. Der Brief enthält keinen belehrenden Teil, stellt also kein Vermächtnis der Lehre des Apostels dar. Durch die Zusammenfügung mit dem jüngeren Brief an dieselbe Gemeinde wollte der Redaktor dem Kompositorschreiben ein größeres Gewicht verleihen, insofern es nun wiederholte Mahnungen und mehrere Belehrungen enthält.
- b) Die in seiner Sorge begründete Unsicherheit des Apostels im ersten Schreiben soll durch die Freude des zweiten Schreibens aufgehoben sein in einer erfolgreichen Geschichte des Apostels mit der Gemeinde in Thessalonich.
- c) Wegen der parallelen Struktur beider Schreiben ließ sich die Zusammenarbeitung leicht bewältigen, faßt ohne redaktionelle Eingriffe¹⁹.

II.

Es ist nicht zu leugnen, daß durch den Aufweis einer vermehrten Zahl von Beobachtungen und durch die Ausbildung einer in sich stimmigen und abgestützten Hypothese die wissenschaftliche Diskussion auf eine neue Ebene gehoben ist. Pesch legt ein Bündel von konvergierenden Argumenten vor, die zweifellos die Diskussion befruchten werden. Ob die Kompositionshypothese allerdings dadurch eher konsensfähig werden wird, steht zu bezweifeln. In einer ersten Rezension des Buches von Pesch hat z. B. Jerome Murphy-O'Connor die Modifikationen, die Pesch gegenüber der früheren Ausprägung der These durch Schmithals beigebracht hat, als nicht gut begründet beurteilt. Daher erübrige sich eine Diskussion des von Pesch rekonstruierten Redaktionsprozesses, für den er keinerlei überzeugende Rechtfer-

¹⁶ Vgl. ebd., 46—50.

¹⁷ Vgl. ebd., 57—64.

¹⁸ FRIEDRICH BLASS/ALBERT DEBRUNNER, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch; bearbeitet von FRIEDRICH REHKÖPF, Göttingen 1984, § 334.

¹⁹ Vgl. PESCH, a. a. O., 112—114.

tigung anbiete²⁰. Auch der neueste wissenschaftliche Kommentar seit Erscheinen der Pesch'schen Arbeit kommt ohne die Kompositionshypothese aus²¹.

Dennoch gilt: Die Annahme einer Zusammensetzung des jetzigen 1 Thess aus zwei ehemals selbständigen Paulus-Briefen an die Gemeinde in Thessalonich stellt in der Form, wie Schenke (1978) und Pesch (1984) sie begründet haben, eine plausible, in sich stimmige und nicht zu widerlegende Hypothese dar. Dies ergibt sich aus einer sorgfältigen Nachprüfung der Argumentation:

- a) Scheidet man das überleitende *καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς* als redaktionell aus, so spricht nichts dagegen, in 2, 13 tatsächlich eine Eingangsdanksagung zu sehen²².
- b) Das fürbittende Gebet 3, 11—13 kann tatsächlich Teil eines Briefschlusses sein.
- c) Der Abschnitt 2, 13—3, 10 mag auf zwei ursprünglich selbständige Briefe verteilt werden, und die Aoristformen in 3, 1 f. lassen sich in der Tat (im ursprünglichen Brief) als epistolare Aoriste interpretieren.
- d) Gegen eine Aufteilung der übrigen paränetischen und lehrhaften Passagen des 1 Thess lassen sich keine entscheidenden Einwände beibringen, da die Abschnitte in relativ lockerer Kohärenz einander zugeordnet sind²³.

Andererseits stellt die Teilungshypothese keineswegs die einzig sinnvolle Antwort auf die Frage nach der literarischen Einheit des 1 Thess dar. Sie setzt vielmehr die Annahme voraus, daß Paulus stets ein festes Briefformular benutzt habe. Folgt man zudem einem Postulat, das Helmut Merklein in anderem Zusammenhang aufgestellt hat, dann geht es „nicht darum, daß zu den abgetrennten Textteilen auch unterschiedliche Situationen gefunden werden können; dies dürfte in den meisten Fällen mit einiger Phantasie möglich sein! Erwiesen oder wenigstens wahrscheinlich gemacht ist die Nützlichkeit und Zuverlässigkeit einer literarkritischen Operation vielmehr erst dann, wenn der zu teilende Text ohne die Annahme unterschiedlicher Situationen nicht oder nur sehr unzulänglich erklärt werden kann²⁴.“ Hier geht es letztlich um die Frage, welches Gewicht man der überlieferten Form eines Schrift-

²⁰ Vgl. RB 92, 1985, 456 f.

²¹ Vgl. das in Anm. 4 angeführte Kommentarwerk von TRAUGOTT HOLTZ. Auch die von OTTO KNOCH (1. und 2. Thessalonicherbrief. SKK NT 12, Stuttgart 1987) seither gebotene Auslegung geht von der Einheit des Schreibens aus.

²² Vgl. die grundlegende Arbeit von PAUL SCHUBERT, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* (BZNW), Berlin 1939.

²³ Eine detaillierte Diskussion der zugunsten der Kompositionshypothese vorgetragenen Argumentation findet sich in der vom Verf. betreuten Diplomarbeit von HANS-JOACHIM CRISTEA, *Die Kompositionshypothese zum ersten Thessalonicherbrief*, masch.-schriftl., Xerokopie, Trier 1986.

²⁴ Die Einheitlichkeit des ersten Korintherbriefs, in: ZNW 75, 1984, 153—183, hier S. 157.

stücks zumißt. Es sei darauf hingewiesen, daß Schmithals²⁵, Schenke und Pesch²⁶ auch andere kanonische Paulusbriefe für Briefkompositionen halten. Daher erscheint es sinnvoll, die Kompositionshypothese nicht nur bezüglich des 1 Thess zu bedenken, sondern die literarkritische Analyse aller Paulinen in einem inneren Zusammenhang zu sehen. Warum sollte gerade der knappe 1 Thess allein eine Briefkomposition darstellen? Liegt diese Vermutung für längere Schreiben nicht noch eher auf der Hand?

So ergeben sich m. E. gegenwärtig als Arbeitsgrundlage drei begründete Möglichkeiten:

- a) Die Erklärung und Auslegung des 1 Thess ist methodisch verantwortbar und sinnvoll, wenn sie von der Einheitlichkeit des kanonischen Briefes ausgeht.
- b) Auch die Kompositionshypothese ermöglicht eine sinnvolle und in sich stimmige Erklärung der Jetztgestalt des Briefes.
- c) Die Entscheidung bezüglich der Einheitlichkeit des 1 Thess wird von einer literarkritischen Gesamtanalyse aller paulinischen Briefe abhängig gemacht.

Es steht zu erwarten, daß künftige Kommentatoren sich noch geraume Zeit entweder Lösung a) oder b) zu eigen machen werden.

Dr. Reinhold Bohlen, Trier

²⁵ Vgl. insbesondere das in Anm. 8 genannte Werk, in dem SCHMITHALS die seiner Meinung nach authentischen kanonischen Paulus-Briefe in insgesamt 25 ursprüngliche Briefe bzw. Brieffragmente aufteilt.

²⁶ Vgl. Paulus und seine Lieblingsgemeinde. Die Briefe an die Heiligen von Philippi, Freiburg i. Brsg. 1985; Paulus ringt um die Lebensform der Kirche. Vier Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth, Freiburg i. Brsg. 1986; Paulus kämpft um sein Apostolat. Drei weitere Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth, Freiburg i. Brsg. 1987.

Das letzte Trierer Diözesangesangbuch 1955*

Unzweifelhaft ist eines der wichtigsten Ergebnisse der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils die Tatsache, daß die Volkssprache zur Liturgiesprache geworden ist. Diese Grundsatzentscheidung brachte dem deutschen Kirchenlied, dessen Tradition weit in vorreformatorische Zeit hinaufreicht, eine erhebliche Aufwertung. Kirchenlieder gelten jetzt als liturgische Gesänge in vollem Sinn. Damit ist der katholischen Liturgiewissenschaft ein neues, bisher fast ausschließlich den evangelischen Kollegen überlassenes Forschungsfeld zugewachsen: die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem reichen Schatz volkssprachlicher Kirchenlieder. Die Hymnologie als Tochterdisziplin der Liturgik gewinnt an Gewicht.

Im Zuge dieser Entwicklung wurde auch den Diözesangesangbüchern seitens der liturgiewissenschaftlichen Forschung in jüngerer Zeit mehr Aufmerksamkeit zuteil. Diözesangesangbücher als autorisierte und von der Bischöflichen Behörde vorgeschriebene Sammlungen gottesdienstlicher Gesänge und Gebete für die Gemeinden eines Bistums fanden etwa seit dem Ende der Aufklärungszeit im deutschen Sprachraum allgemeine Verbreitung. Sie regelten durch Meßliedreihen und Meßandachten die Teilnahme an der Eucharistiefeier; sie enthielten Vorlagen für den sonn- und feiertäglichen Nachmittagsgottesdienst und gaben Anregungen für das persönliche Gebetsleben. Insbesondere bestimmten sie die gottesdienstliche Praxis im Bereich des muttersprachlichen Kirchenliedes.

Das erste offizielle, d. h. bischöflich vorgeschriebene Diözesangesangbuch für das Bistum Trier erschien unter Bischof Wilhelm Arnoldi im Jahre 1846. Neuauflagen veranlaßte das Bischöfliche Generalvikariat im Jahre 1871 unter Bischof Matthias Eberhard und 1892 unter Bischof Michael Felix Korum. Das letzte eigenständige offizielle Trierer Diözesangesangbuch, dem im folgenden unsere besondere Aufmerksamkeit gilt, löste also eine Ausgabe ab, die nahezu unverändert 63 Jahre im Bistum Trier in Gebrauch war.

1. Die Vorgeschichte der Gesangbuchausgabe von 1955

In diesem langen Zeitraum hat es nicht an Versuchen gefehlt, das Gesangbuch von 1892 durch eine Neuauflage zu ersetzen oder zumindest zu aktualisieren. So übernahm der Nachdruck des Jahres 1917 die 23 im Jahr zuvor von der Fuldaer Bischofskonferenz approbierten Einheitslieder. Trier ging damit allen anderen Bis-

* Lectio im Rahmen der Promotionsfeier am 24. Januar 1987. Für die Einzelheiten sei auf Kap. IV meiner Dissertation verwiesen: Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846 bis 1975. Ein Beitrag zur Geschichte der Trierer Bistumsliturgie (= Trierer theologische Studien Bd. 44), Trier 1987, 319—381.

tümern, in denen die Rezeption nur schleppend und selektiv erfolgte, mit gutem Beispiel voran. Der damalige Trierer Kirchenmusikdirektor Gustav Erlemann darf nach dem Urteil des Grazer Liturgiewissenschaftlers Philipp Harnoncourt als einer der bedeutendsten Vorkämpfer der Einheitsliedbewegung gelten¹. Erlemann und dem ihm in dieser Sache nahestehenden Trierer Domkapellmeister Wilhelm Stockhausen ist es wohl zu verdanken, daß Trier zu den ganz wenigen deutschen Bistümern gehörte, die alle Einheitslieder umgehend für die gottesdienstliche Praxis bereitstellten.

Drei Jahre später, im Umfeld der 1920 durchgeführten Diözesansynode, forderten zahlreiche Seelsorgsgeistliche die Revision des Diözesangesangbuches. Als Desiderat nannte man vor allem eine kindgemäße Meßandacht zur Feier der Erstkommunion. Gewünscht wurden auch zusätzliche Kommunionandachten. Hier hatten offensichtlich die Kommuniondekrete Pius' X. von 1905 und 1910 mit ihrem Aufruf zum frühen, d. h. rechtzeitigen und zum häufigen Kommunionempfang eine Neubesinnung bewirkt. Die Synode beschloß denn auch eine entsprechende Überarbeitung des Diözesangesangbuches, doch blieb es bei dieser Absichtserklärung.

Die laut Vorschrift des kirchlichen Gesetzbuches zehn Jahre später erneut abzuhaltende Diözesansynode tagte im September 1931. Sie behandelte die Frage eines möglichen neuen Diözesangesangbuches konkreter als ihre Vorgängerin. Die auf der Synode vorgetragenen Wünsche bezogen sich u. a. auf eine bessere Berücksichtigung zeitgenössischer Lieder-Dichter und -Komponisten und eine Vermehrung der Einheitslieder unter Berücksichtigung vor allem des Liedgutes der Nachbardiözese Köln. Auch regte man die Aufnahme einiger Choralmissen, der Totenvesper und lateinischer Litaneien an. Diese Elemente zum Mitvollzug der Liturgie fehlten in der Gesangbuchausgabe von 1892. Nach ausgiebigen Diskussionen beschloß die Diözesansynode eine völlige Neubearbeitung des Lied- wie des Gebets- teils. Noch im Jahre 1933 war man zuversichtlich, das neue Buch recht bald herausgeben zu können. Dann stockten die Vorarbeiten aus im einzelnen nicht bekannten Gründen.

Erst unter dem von Bischof Franz Rudolf Bornewasser am 29. Oktober 1935 ernannten, für die liturgische Erneuerung aufgeschlossenen Generalvikar Heinrich von Meurers wurde der Plan einer Neuauflage energisch vorangetrieben. Im April 1936 veranlaßte von Meurers die Bildung eines aus drei Geistlichen bestehenden Ausschusses zur Bearbeitung und Neuherausgabe des Diözesangesangbuches. Diese drei Geistlichen — die Domkapitulare Carl Kammer, Nikolaus Irsch und Kaspar Kranz — zogen als Mitarbeiter für den musikalischen Bereich den Trierer Domkapellmeister Johannes Klassen heran. Dieser gewann seinerseits als anerkannte Fachleute auf dem Gebiet des Kirchenliedes den Kölner Kirchenmusiker und Komponisten Hermann Schroeder für die musikalische Redaktion, den Paderborner Reli-

¹ Vgl. PHIL. HARNONCOURT, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets (= Untersuchungen zur praktischen Theologie Bd. 3), Freiburg — Basel — Wien 1974, 380 ff.

gionslehrer und damals führenden Komponisten der deutschen Jugendbewegung Johannes Hatzfeld für die musikalisch-textliche Redaktion und den Leipziger Oratorianer Heinrich Kahlefeld für die Revision der Liedtexte. Ziel der Bemühungen war ein vorsichtiges Ausscheiden der ungebräuchlich gewordenen Kirchenlieder bei gleichzeitiger behutsamer Neuaufnahme zeitgenössischen Liedguts. Hinsichtlich des Gebetsteils orientierte man sich weitgehend an dem von Pfarrer Josef Könn, einem bedeutenden Vertreter der volksliturgischen Bewegung, erarbeiteten Diözesangesangbuch der Erzdiözese Köln von 1930.

Die Herausgabe des neuen Diözesangesangbuches war für den Sommer 1937 geplant. Trotz intensiver und im musikalischen Bereich zum Abschluß gelangter Arbeit mußte das Generalvikariat im Sommer 1938 verlauten lassen, es könne einen Termin für das Erscheinen der in Vorbereitung befindlichen Neubearbeitung des Diözesangesangbuches nicht angeben. Als Grund für diese Verzögerung stellte Carl Kammer fast zwanzig Jahre später die infolge Aktenverlusts leider nicht nachprüfbar behauptung auf, die Verantwortlichen seien sich nicht darüber klar gewesen, inwieweit das Gesangbuch auch Aufgaben des Volksmeßbuches „Schott“ übernehmen sollte.

Der Beginn des Zweiten Weltkrieges ermöglichte es dem nationalsozialistischen Regime, mittels der Papierbewirtschaftung die Veröffentlichung religiösen Schrifttums einzuschränken oder gänzlich zu verhindern. Bemühungen seitens des Bischofs um Papierzuteilung für den Druck des Diözesangesangbuches hatten keinen Erfolg. Das Reichskirchenministerium beschied Bischof Bornewasser im März 1942 in zynischer Weise, solchen Anträgen könne nicht stattgegeben werden, da Gesangbücher noch in genügender Zahl verbreitet seien; die Interessenten sollten sie sich bei Verwandten ausleihen.

Auch die erste Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg war von einer trostlosen Lage auf dem Gebiet der Papierversorgung geprägt, so daß zunächst weder an den Nachdruck des alten noch an die Herausgabe eines neuen Gesangbuches für die Diözese Trier zu denken war. Viele Pfarrer behelfen sich mit dem sogenannten Einheitsgesangbuch der Jugendbewegung, dem „Kirchenlied“ von 1938, oder legten dem Generalvikariat selbstgestaltete liturgische Texte oder von anderen Gesang- und Gebetbüchern übernommene Andachtsübungen vor und baten um die kirchliche Druckerlaubnis. Der Not der Zeit gehorchend wurde sie ihnen fast immer ad usum localem tantum gewährt.

Im Jahre 1948 hatte sich die wirtschaftliche Notlage gebessert, doch verzögerte sich die Herausgabe eines neuen Gesangbuches erneut. Die Gründe dafür lagen nun in der innerkirchlichen Entwicklung. Mit der Enzyklika „Mediator Dei“ vom 20. Dezember 1947 fand die bis dahin vornehmlich in Mitteleuropa vorangetriebene liturgische Erneuerungsarbeit Beachtung und Anerkennung an höchster Stelle. Pius XII. lobte, warnte aber auch vor Übertreibungen und Einseitigkeiten. Unter dem Eindruck der Liturgieenzyklika Pius' XII. kam es noch im gleichen Jahr zur Gründung des deutschen Liturgischen Instituts. Generalvikar von Meurers gehörte mit Ludwig Wolker, Theodor Bogler, Klemens Tilmann, Theodor Schnitzler, Johannes Wagner, Theodor Klausner, Heinrich Kahlefeld und Romano Guardini zu

den Gründungsmitgliedern; ihm ist es zu verdanken, daß das Institut seinen Sitz in Trier erhielt.

Die durch das päpstliche Lehrschreiben entstandene neue Situation bestimmte den Trierer Generalvikar indes, die Herausgabe eines neuen Diözesangesangbuches nicht zu überstürzen. Im Frühjahr 1948 schrieb von Meurers dem Bonner Pastoraltheologen Franz-Joseph Peters: „Wir sind zur Zeit noch nicht mit der Neubearbeitung unseres Diözesangesangbuches beschäftigt, weil ich meine, die Zeit wäre noch nicht reif, wir müssen noch zunächst einige Ergebnisse der liturgischen Bewegung abwarten.“ Es kam deshalb 1949 und 1951 zu Nachdrucken der früheren Ausgabe. Sie wurden jedoch um die 74, seit Beginn der vierziger Jahre von einer Kommission von Kirchenmusikern unter der Leitung Bischof Bornewassers erarbeiteten und im Jahre 1947 im Druck erschienenen Einheitslieder der deutschen Bistümer sowie um das Formular der Gemeinschaftsmesse erweitert.

In den Jahren 1948 bis 1951 erschienen in 15 Diözesen der Bundesrepublik neue, die Anliegen der Liturgischen Bewegung aufgreifende Diözesangesangbücher; es sollte nunmehr lediglich noch eine Frage der Zeit sein, bis auch das Bistum Trier ein neues Gesangbuch erhalten würde. Eine erste orientierende Konferenz in Trier, zu der als Gast der Kölner Liturgiewissenschaftler Theodor Schnitzler geladen wurde, war für Ende 1951 angesetzt worden. Sie konnte allerdings wegen des Todes von Bischof Bornewasser am 20. Dezember 1951 nicht stattfinden.

Die Einladung Professor Schnitzlers, als Mitbegründer des Liturgischen Instituts Trier Generalvikar von Meurers persönlich bestens bekannt, läßt bereits erkennen, daß man sich in Trier das 1949 unter maßgeblicher Mitarbeit von Schnitzler neu herausgegebene Kölner Diözesangesangbuch für die Neubearbeitung des eigenen Gesangbuches zum Vorbild nehmen wollte. Beachtenswert erscheint auch die Tatsache, daß Schnitzler seitens des Liturgischen Instituts Hauptverantwortlicher für die Herausgabe eines deutschen Einheitsgebetbuches war, für das 1949 bereits das Material gesammelt war; sein Erscheinen scheiterte dann aber am Partikularismus der deutschen Diözesen.

In einer Anfang 1952 in der „Trierer Theologischen Zeitschrift“ erschienenen Rezension des „Deutschen Psalters“ von Romano Guardini sprach Balthasar Fischer auch die Gesangbuchfrage an. Er lobte die Kölner Gesangbuchausgabe von 1949 als „glücklich und vorbildlich“. Die von Generalvikar von Meurers angeknüpften Kontakte nach Köln wurden denn auch sofort wieder aufgenommen, als der neue Diözesanbischof Matthias Wehr mit Beginn des Jahres 1952 die Leitung des Bistums übernahm und das Gesangbuchprojekt unverzüglich anging. Der zu diesem Zeitpunkt bereits erkrankte ehemalige Generalvikar Heinrich von Meurers war nicht mehr in der Lage, die von ihm seit der Mitte der dreißiger Jahre maßgeblich geförderte Neuauflage des Trierer Diözesangesangbuches selbst zu einem guten Ende zu führen. Es lag nahe und sollte sich als in jeder Hinsicht glückliche Entscheidung herausstellen, den Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Trier, den Jungmann-Schüler Balthasar Fischer, als Koordinator der Redaktionsarbeit zu bestellen. Am 9. Dezember 1952 fand im Trierer Generalvikariat eine erste Besprechung statt. Unter dem Vorsitz von Bischof Wehr nahmen

sieben Geistliche an der Sitzung teil, in deren Verlauf Theodor Schnitzler über die Erfahrungen bei der Erarbeitung des Kölner Gesangbuches vom Jahre 1949 berichtete. Anwesend waren der Trierer Weihbischof Bernhard Stein, Generalvikar Peter Weins, Domkapitular Reinhold Schaefer, der Leiter des Liturgischen Instituts, Johannes Wagner, der Trierer Stadtdechant Engelbert Engel, der Professor für Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät Trier, Adolf Knauber, sowie Balthasar Fischer. Im Anschluß an das Referat Schnitzlers wurden analog zur Kölner Verfahrensweise vier Sachbearbeiter bestimmt. Es waren für den Meßteil und die im Rituale enthaltenen Gottesdienste Johannes Wagner, für das Kapitel „Persönliches Gebet“ Adolf Knauber, für den Andachtsteil Balthasar Fischer und für den Liedteil der Trierer Domkapellmeister Johannes Klassen, dem verschiedene Musikkundige, darunter vor allem der Baltesweilerer Pfarrvikar Johannes Mertens beigegeben wurden.

Bischof Wehr berief aus dem Kreis des Geistlichen Rates, aus dem Seelsorgeklerus, aus den Reihen der Religionslehrer und aus der Laienschaft weitere sachkundige Mitglieder in die Gesang- und Gebetbuchkommission. Stellvertretend für diesen Kreis seien hier lediglich die Namen der noch Lebenden genannt: Anton Nikenich, Leo Ries, Alfons Thome und Hermann Zuche.

Wie dies bei den Vorgängerausgaben von 1846, 1871 und 1892 geschehen war, wurde auch dieses Mal der Klerus aufgefordert, Vorschläge zur Neubearbeitung des Diözesangesangbuches zu diskutieren und der Kommission einzureichen. Die Resonanz war gering. Von den 62 Dekanaten reichten lediglich 16 ein Votum ein. Ferner legten 27 Bistumsgeistliche, ein Ordenspriester und drei Laien Einzelvoten vor. Bei vielen dieser Eingaben überwog die Tendenz, am Gesang- und Andachtsteil des alten Diözesangesangbuches möglichst festzuhalten. Häufig wurde jedoch geäußert, die Übersteigerungen einer antiquierten Gebetssprache seien zu beseitigen. Neue Meßandachten nach dem Stil des Kölner Diözesangesangbuches sowie kindgemäße Formen der Meßfeier wurden gewünscht. Auch die Anregung, Meßfürbitten aufzunehmen, tauchte auf. Für den Sakramententeil wurde eine Umgestaltung der Beichtandacht und des Beichtspiegels gefordert, besonders häufig wünschte die Geistlichkeit einen besonderen Kinderbeichtspiegel. Mehrere Male wurde auch die Aufnahme des Tauf-, Firm-, Trau- und Beerdigungsritus gefordert. Für den Nachmittagsgottesdienst wünschte man die Aufnahme der lateinischen und deutschen Sonntagsvesper sowie der Komplet. Gegen die Psalmenübersetzung Guardinis erhoben sich mancherlei Bedenken. Verbesserungen erwartete man auch im Teil „Persönliches Beten“. Die Wünsche nach Aufnahme von Standesgebeten, Gebeten zu den verschiedensten Anlässen des Lebens, Gebeten der Eltern für die Kinder und umgekehrt kehrten vielfach wieder.

Die Gesang- und Gebetbuchkommission tagte bis zum Dezember 1954 insgesamt neunmal. Ihre Sitzungen leitete zuerst Reinhold Schaefer, ab der zweiten Sitzung Weihbischof Bernhard Stein. Eine der Gesamtkommission zugeordnete Liedkommission und eine weitere Unterkommission zur Überprüfung der Liedtexte arbeiteten parallel. Balthasar Fischer weiß zu berichten, daß die Kommissionsarbeit in einer „sehr erfreulichen und verständnisvollen Atmosphäre“ vor sich gegangen ist.

2. Die Leitmotive der Redaktionsarbeit

Der Münchener Liturgiewissenschaftler Walter Dürig hat im Jahre 1951 in einer Rezension des grundlegenden Werkes von Josef Hacker „Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und -Gebetbüchern von der Aufklärung bis zur Gegenwart“ geäußert, es bleibe die verantwortungsschwere Aufgabe der gegenwärtigen und künftigen Diözesangesangbücher, „Volk und Liturgie nach langewährender Distanz zusammenzubringen, die Frömmigkeit des Volkes an Schrift und Liturgie auszurichten und unser Volk heimzuholen in den Kult des einen Mittlers Christus“². Es stellt sich die Frage, ob diese Prinzipien bei der Neubearbeitung des Trierer Buches beachtet wurden. Durch veröffentlichte Äußerungen der maßgeblichen Bearbeiter sind wir recht gut unterrichtet, welche Leitmotive maßgebend waren. Sie lassen sich in allgemeingültige und zeitbedingte, d. h. durch die damalige innerkirchliche Situation geforderte Prinzipien einteilen.

Zu den allgemeingültigen Prinzipien zählt vor allem die Sorge um Kontinuität. Es spricht für die Qualität des Gesangbuches von 1892, daß es über 60 Jahre lang den Gläubigen gute Dienste geleistet hat. Wertvolles und Bewährtes wollte man erhalten. Man war sich bewußt, daß nichts die Einführung eines neuen Gesangbuches psychologisch so sehr erschwert wie das plötzliche Fehlen allzu vieler gewohnter Elemente. Die Gesamtkommission und besonders die Liedkommission waren sich einig, daß dieses Prinzip vor allem im Bereich des muttersprachlichen Kirchenliedes zum Tragen kommen mußte. Auf der anderen Seite übersahen die Verantwortlichen nicht, daß vieles an dem bisher gültigen Buch veraltet war. Infolge der Fluktuation der Bevölkerung nach dem Zweiten Weltkrieg war auch die Frage des gemeinsamen Gebets- und Gesangsgutes aller deutschen Bistümer stärker als bisher zu berücksichtigen.

Noch wichtiger als diese Gesichtspunkte aber war die Überlegung, daß man in der Mitte des 20. Jahrhunderts noch ein Diözesangesangbuch benützte, das mehr als ein Jahrzehnt vor dem Regierungsantritt Pius' X., vor seinen Dekreten über Oft- und Frühkommunion, erst recht vor dem eigentlichen Aufbruch der Biblischen und der Liturgischen Bewegung und damit auch noch vor dem großen Durchbruch des Volksmeßbuches erschienen war. An den Ergebnissen dieser Entwicklung durfte ein neues Gesang- und Gebetbuch nicht mehr vorübergehen. Die Gesamtrichtung des neuen Buches konnte nur die eines engeren Anschlusses an die Liturgie der Kirche sein, wie Balthasar Fischer bei einem Referat auf der Dechantenkonferenz des Bistums Trier im Herbst des Jahres 1955 betonte. Das Gesangbuch mußte es den Gläubigen ermöglichen, die wesentlichen Gottesdienste der Kirche einschließlich der Feier der Sakramente bewußt und tätig mitzuvollziehen. Deshalb war die Kommission der einstimmigen Auffassung, daß die Neuausgabe ein Sonntagsmeßbuch enthalten solle.

² WALT. DÜRIG, Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart. Gedanken zu einer wichtigen Neuerscheinung, in: Münchener Theologische Zeitschrift 2 (1951) 320—324, 323.

Stärkere Liturgienähe bedeutete auch stärkere Schriftnähe. Dieses Prinzip sollte sich nach der Vorstellung der Kommission in nahezu allen Bereichen des neuen Buches auswirken, etwa in der Berücksichtigung des bislang vollständig vernachlässigten Stundengebetes und durch die Aufnahme der in der Zwischenzeit in anderen Gesang- und Gebetbüchern Deutschlands weitverbreiteten Form der Schriftandacht.

Stärkere Liturgienähe hieß nicht zuletzt stärkere Volksbeteiligung. Wo immer möglich, sollte das Volk noch stärker als bisher zu Wort kommen. Allerdings würde der Volksbeteiligung dort Grenzen gesetzt werden müssen, wo durch ein gewisses Bequemlichkeitsgefälle fast alle Lieder unisono gesungen würden. Es galt also, das in den Vorgängerausgaben von 1846 bis 1892 immer weiter zurückgedrängte gegliederte Singen langsam wieder einzuführen.

Ein weiteres Leitmotiv der Neubearbeitung lautete: das neue Buch muß viel mehr, als es das alte war, Haus- und Familienbuch sein. Katechetische Zwischentexte sollten dem Benützer des Buches helfen, sich auf die Mitfeier des Gottesdienstes vorzubereiten und einzustimmen. In Nachfolge der alten „Meßandachten“ entschloß man sich, Texte anzubieten, mit deren Hilfe die Gläubigen sich bei der damals lateinischen Liturgie dem Geschehen am Altar möglichst eng anschließen konnten.

Mit den Worten von Balthasar Fischer lassen sich die Leitlinien für die Gestaltung des letzten Trierer Diözesangesangbuches prägnant zusammenfassen: „Vorrang des Schriftwortes vor dem Menschenwort, Vorrang des Glaubens vor dem Gefühl, Vorrang des Lobes vor der Bitte, Vorrang der schlichten vor der gehobenen Gebetssprache, die ins Rhetorische abgeleitet oder im Munde des durchschnittlichen Beters unwahrhaftig wird³.“

3. Das Ergebnis

Am 25. November 1955 überreichte Weihbischof Bernhard Stein im Beisein mehrerer Kommissionsmitglieder Diözesanbischof Matthias Wehr das neue Gesangbuch. Es war in der relativ kurzen Zeit von drei Jahren ein für die damalige Zeit mustergültiges Gesang- und Gebetbuch geschaffen worden, zu dessen Erscheinen Ferdinand Kolbe in einer Rezension im Liturgischen Jahrbuch des Bistum Trier zu Recht beglückwünschte. Das Buch gliedert sich — in Anlehnung an die Vorgängerausgaben — in einen Gesang- und Gebetsteil, wobei das Gesangbuch neben Kirchenliedern auch vier lateinische Chormessen, zwei Credo-Fassungen sowie das Asperges und Vidi aquam enthält. Auch das trierische Sondergut des lateinischen Fronleichnams- und Defensor-Segens ist bewahrt worden. Als Ergebnis der Bestrebungen nach größerer Vereinheitlichung des Liedguts ist festzustellen, daß das

³ BALTH. FISCHER, Das neue Gesang- und Gebetbuch für das Bistum Trier, in: Der katholische Erzieher. Zeitschrift des Verbandes katholischer Erzieher des Saarlandes 7 (1956) 311 — 315, 314.

Diözesangesangbuch 1955 mit den benachbarten Diözesen Köln und Aachen 188, mit Speyer 197 und mit Mainz 200 Gesänge gemeinsam besaß. In behutsamer Weise wurde ungebräuchlich gewordenes Liedgut ausgeschieden: einer Entfernung von 35 Liedern steht eine Neuaufnahme von 109 zumeist älteren, aber auch einiger zeitgenössischer Lieder gegenüber. Ökumenisches Liedgut ist bewußt stärker berücksichtigt worden als in allen Vorgängerausgaben. Die lokale Tradition fand durch die Aufnahme zahlreicher Spee-Lieder stärkere Beachtung. Ihre Zahl ist auf 24 angestiegen. Neuansätze für ein zeitgenössisches Trierer Kirchenlied boten die Vertonungen des Heilig-Rock-Liedes „O ungenähtes Heilandskleid“ und des von Pfarrer Otto Andreas verfaßten Bekenntnisliedes „Christus, König aller Zeiten“ durch den ehemaligen Domkapellmeister Wilhelm Stockhausen. Balthasar Fischer hat zu wertvollen Liedern Zusatzstrophen gedichtet oder Textverbesserungen eingebracht. Die Zahl der für das alternierende Singen vorgesehenen Lieder hat sich gegenüber dem Diözesangesangbuch von 1892 fast verdreifacht: der Gedanke der Bearbeiter, daß besinnliche Pausen beim gemeinschaftlichen Vortrag von Kirchenliedern den bewußten Mitvollzug erleichtern können, hat bei 41 Liedern zu einer vorgeschlagenen Rollenverteilung zwischen Vorsängern und Gesamtgemeinde geführt.

Im Gebetbuch nimmt der Abschnitt „Die heilige Messe“ den breitesten Raum ein. Dieser Teil des Buches bildet ein regelrechtes Volksmeßbuch mit den Meßtexten der Sonn- und Feiertage einschließlich der wichtigsten Feste. In keinem Formular fehlt die Rubrik „Fürbitten“. Mustertexte von an Christus gerichteten Fürbitten sind für die einzelnen Zeiten des Kirchenjahres angeboten. Aufgenommen wurden auch sechs Meßandachten nach Art der durch Josef Gülden in den Diözesangesangbüchern von Münster 1949 und Meißen 1953 weiterentwickelten „Könn'schen Messen“ des Kölner Gesangbuches 1930. Es folgen eine Messe zur ersten heiligen Kommunion der Kinder und eine weitere Kindermesse mit Sondertexten zur Feier der Schulentlassung.

Das „Die Sakramente der Kirche“ überschriebene Kapitel enthält die vollständige Taufliturgie einschließlich des Muttersegens sowie die Feier der Firmung in der Muttersprache. Ordnung und Texte von Krankenkommunion und -salbung sowie die Feier der Trauung einschließlich der Texte der Brautmesse schließen sich an. Der umfangreichste, 40 Seiten umfassende Abschnitt „Das Sakrament der Buße“ weist keine Kontinuität zur Vorgängerausgabe auf: Neu sind insbesondere drei auf die konkreten Lebensverhältnisse abgestellte Beichtspiegel für Kinder, Jugendliche und Erwachsene. Den Abschluß des mit treffenden katechetischen Einführungen versehenen Sakramententeils bildet das Erwachsenenbegräbnis mit den Texten und Melodien des Requiems. Der Abschnitt „Das Beten der Kirche“ bietet die deutsche Sonntagsvesper und Komplet, die marianischen Antiphonen in deutscher Fassung und eine Auswahl von Psalmen und Cantica in der Guardini-Übersetzung. Der Andachtsteil führt die bewährte, durch die Einführung des „Gotteslob“ seit 1975 leider abgebrochene trierische Tradition in diesem Bereich mit einigen sprachlichen und inhaltlichen Ergänzungen fort. Lobende Erwähnung verdienen vor allem die neu erarbeiteten Andachten in den Anliegen des Reiches Gottes und in den Anliegen der Familie, von denen die erstere zusammen mit einigen wenigen anderen

Fragmenten des trierischen Gebetsgutes im Trierer Diözesananhang zum „Gotteslob“ weiterlebt.

Der vorbildliche Schlußteil „Das persönliche Beten“ ist hauptsächlich Adolf Knauber zu danken. Dieser Teil bietet eine wohlüberlegte Auswahl neuredigierter oder der Gebetstradition entnommener Texte, ergänzt von geschickten katechetischen Anleitungen.

Mißt man das Ergebnis der letzten Neubearbeitung des Trierer Diözesangesangbuches an den gesunden Prinzipien des engeren Anschlusses an die Liturgie, der stärkeren Schriftnähe, der bestmöglichen Volksbeteiligung und der Bildung des persönlichen durch das liturgische Beten, so wird man sagen dürfen, daß das Buch von 1955 durchaus den Anspruch erheben konnte, mustergültig zu sein. Aus heutiger Sicht dürfen wir hinzufügen, daß dieses letzte Trierer Diözesangesangbuch hellstichtig schon Reformanliegen aufgegriffen und im Rahmen des damals Möglichen verwirklicht hat, denen ein Jahrzehnt später das Zweite Vatikanische Konzil weltweit zum Durchbruch verhelfen sollte. Das qualitätvolle Buch hätte es verdient gehabt, länger in den Kirchen des Bistums im Gebrauch zu bleiben, als es dann wegen des stürmischen Umbruchs nach dem Konzil und der Übernahme des Einheitsgesangbuchs „Gotteslob“ tatsächlich möglich war. Das hohe Lob, das ein kompetenter Rezensent seinerzeit den Bearbeitern des letzten Trierer Diözesangesangbuches spendete, wird man auch drei Jahrzehnte später noch gern unterschreiben: „Wenn ein neues Gesangbuch das Volk Gottes besser einführt in die Heilsmysterien, es reichlicher nährt mit dem Gotteswort und unter Wahrung uralter Formgesetze lebendig und zeitnah an den heiligen Feiern teilnehmen läßt, so geschieht etwas Wichtiges für das Kommen des Reiches Gottes⁴.“

Dr. Martin Persch, Trier

⁴ FERD. KOLBE, Gesang- und Gebetbuch für das Bistum Trier, in: Liturgisches Jahrbuch 6 (1956) 179–182, 182.

MITTEILUNGEN UND FORSCHUNGSBEITRÄGE DER CUSANUS-GESELLSCHAFT. In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft herausgegeben von Rudolf Haubst. Band 17. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1986. 304 S., 64 DM.

Der größere Teil des Bandes enthält Beiträge zur Handschriftenforschung. An der Spitze steht ein größerer Aufsatz von H. J. Hallauer, in dem er das kritische Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues zu einem vorläufigen Abschluß bringt. Die langjährige und konsequente Arbeit hat erstaunlich viel und genaues Licht gebracht in das Dunkel, welche Bücher und Handschriften zur Bibliothek des Cusanus gehört haben. Mit großem Interesse liest man, wie sich am Schicksal der Bücher des Kardinals die Wahrheit des Spruches bestätigt: *Habent sua fata libelli*. Man muß aber hinzufügen, welch große Bedeutung die Resultate Hallauers haben, um die Quellen der cusanischen Theologie und Philosophie weiter zu präzisieren. Zu erwähnen sind besonders die gebotene Übersicht über die Kueser Codices in der British Library (41 ff.) und der Anhang mit der Auflistung von Cusana in Handschriften der British Library (45 ff.). R. Haubst hat sodann einen Überblick gegeben über die noch offenen Datierungsprobleme der Cusanus-Predigten (57 ff.). Wie wichtig diese Untersuchungen sind, wird sicher die Zukunft erbringen, wenn die Entwicklung der theologischen Gedanken des Cusanus an Hand der Predigten weiter erforscht wird. Gerade die zeitlich genaue Fixierung der Predigten ermöglicht ja, ihren inneren Zusammenhang mit den großen Traktaten des Kardinals lebendig und präzise zu erfassen. Hingewiesen sei auf den Gesamtaufriß der Predigtzählung (74 ff.), der für die Arbeit mit den Predigten des Cusanus unentbehrlich sein wird. Die Entdeckung neuer Cusanus-Handschriften ist immer Grund zu Freude und Stolz der Entdecker: hier Kl. Reinhardt (96 ff.), E. Meuthen (142 ff.), H. J. Hallauer (153 ff.). Zu erwähnen ist besonders die von Kl. Reinhardt im Anhang gebotene Transkription von *De mathematica perfectione* (134 ff.). Zur historischen Einordnung und systematischen Cusanus-Interpretation: Th. E. Morissey untersucht die Bedeutung eines Leitgedankens von Kardinal Zabarella für Nikolaus von Kues: „Gemeinschafts-Autorität“ (community authority) und „Zustimmung der Gemeinschaft“ (consent of community) (158 ff.). Es geht besonders um die Problematik der *Concordantia catholica* des Cusanus. G. v. Bredow führt in den schwer zugänglichen Gedankenbereich der Alchemie ein, soweit er für das Verständnis des Cusanus von Belang ist. Kl. Kremer handelt über den cusanischen Satz „Gott — in allem alles, in nichts nichts“. Er ist überzeugt, daß der darin ausgesprochene Gedanke „geradezu eine Schlüsselstellung im Denken des Cusanus“ einnimmt (188). Wichtig ist besonders das Kapitel über die „Herkunft dieser cusanischen Lehre“ (199 ff.). K. H. Kandler hat beleuchtet, wie vom Standpunkt eines evangelisch-lutherischen Theologen die Problematik von *De pace fidei* sich darstellt und wie auch in der Frühzeit der Reformation Gedanken dieser Schrift Beachtung fanden (229 ff.). Fr. Nagel hat schließlich Verbindungslinien zu Ptolemäus, Kepler und A. v. Humboldt gezogen. Im ganzen ein inhaltreicher Band, der teils sehr spezielle und schwierige Probleme, zum großen Teil auch inhaltlich zentrale Fragen angeht.

R. Weier, Trier

ZUGÄNGE ZU NIKOLAUS VON KUES. Festschrift zum 25-jährigen Bestehen der Cusanus-Gesellschaft. Herausgegeben von Helmut Gestrich in Zusammenarbeit mit dem Institut für Cusanus-Forschung in Trier. Cusanus-Gesellschaft Bernkastel-Kues 1986. 155 S. (+ 26 nichtnumerierte Seiten Abbildungsanhang und -beschreibung). 44,80 DM.

Die Festschrift zum 25-jährigen Bestehen der Cusanus-Gesellschaft ist zunächst zu rühmen wegen ihrer äußeren nicht nur vorbildlichen, sondern geradezu prächtigen Gestalt. Sie ist reich mit Bildmaterial ausgestattet. Hervorzuheben ist die vorzügliche Wiedergabe von Seiten aus verschiedenen, das Werk des Cusanus betreffenden Handschriften. Der Titel der Fest-

schrift drückt ein Hauptanliegen der Herausgeber aus: „Zugänge“ zu Nikolaus von Kues zu schaffen, das heißt eine breitere Öffentlichkeit für Wirken und Person des Kardinals zu interessieren, sein Werk zu aktualisieren. Zweifellos ist damit eine der Hauptaufgaben der Cusanus-Gesellschaft formuliert. R. Haubst, der das Institut für Cusanus-Forschung an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und seit der Verlegung 1981 an der Universität Trier und an der Theologischen Fakultät Trier leitet, berichtet S. 9 ff. über die Anfänge der Cusanus-Gesellschaft, die das genannte Institut gegründet hat: 1960–1966. Haubst hebt drei Aspekte hervor: „die geistigen Wurzeln, die zur Gründung der Gesellschaft beitrugen, die ersten großen Aufgaben, die sie sich stellt, sowie (den) Geist der ‚concordantia‘ als das Prinzip der Gestaltwerdung“ (9). Zunächst zeigt er, in welchem Sinn man von einer Cusanus-Renaissance seit dem Ersten Weltkrieg sprechen kann. Zwei Kraftzentren treten hervor. Zunächst die Bemühungen um Cusanus im Bereich der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, wobei wichtige Namen der Cusanus-Forschung genannt und eingeordnet werden. Sodann und vor allem werden dargelegt die Verwurzelung der Cusanus-Gesellschaft in der engeren Heimat des Cusanus (nicht zuletzt in Bernkastel-Kues und darüber hinaus in ganz Rheinland-Pfalz), die Zusammensetzung des ersten Vorstandes, des Kuratoriums, des Wissenschaftlichen Beirates (10), früheste nachweisbare Anstöße aus Trier, die Fünfhundertjahrfeier zur Einweihung des Kueser St. Nikolaus-Hospitals (11). Als hauptsächliche Wirkungsbereiche werden aufgezeigt: der heimpflegische, der wissenschaftliche und „sozusagen ein Bereich der Solidarität“: die Zusammenfassung aller Cusanus-Forscher und -Freunde in Europa und darüber hinaus“ (13). Abgedruckt und übersetzt ist das großartige Grußwort Papst Pauls VI. zur Jubiläumsfeier im Jahre 1964, in dem der Papst nicht nur sein Interesse am größten Sohn der Mosel bekundet, sondern auch dessen Wirken ausführlich würdigt. Unter dem Aspekt der „Concordantia als Leitprinzip“ sieht H. das Bemühen um harmonische Koordinierung zwischen der Arbeit der Cusanus-Forscher und hier besonders auch die Verbindung und größere Intensivierung der Zusammenarbeit des Cusanus-Instituts mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften an der Cusanus-Edition (17). Über die weitere Entwicklung vom Jahre 1967 bis zur Gegenwart berichtet H. Gestrich. Er erzählt interessante Einzelheiten und Ehrungen, nicht zuletzt von der Rettung des Cusanus-Geburtshauses, um die er selbst sich entscheidende Verdienste erworben hat. Wichtig sind die Ausführungen über die Verlegung des Cusanus-Instituts nach Trier. R. Haubst hat dieses bedeutsame Ereignis in einem eigenen Aufsatz beleuchtet und einen Überblick über die Arbeit und Aufgaben des Instituts geboten (27 ff.). Der umfangreichste Teil der Festschrift wiederholt die Gesamtüberschrift „Zugänge zu Nikolaus von Kues“ (33–155). Zunächst berichtet Landrat Dr. Gestrich über die Rettung des Geburtshauses des Nikolaus von Kues (33 ff.). W. Hauth kann eine interessante und bedeutsame Entdeckung kunstgeschichtlicher Art nachweisen: den „bisher unbekannten Stiftaltar der Klara Krebs im St.- Nikolaus-Hospital zu Kues“ (54 ff.). Besonders deutlich stehen im Dienst des Anliegens, „Zugänge“ zu Nikolaus von Kues zu bieten, Überlegungen, ob und wie Gedanken des Cusanus für den Schulunterricht erschlossen werden können: A. Kaiser (90 ff.), K. Krämer und T. Turnreiter (99 ff.), B. Werland (103 ff.). Dem Anliegen der Aktualisierung dient ein von H. Gestrich fingiertes „Gespräch“ zwischen Nikolaus von Kues und einem „Chronisten“ (70 ff.). Es folgt: R. Haubst, Nikolaus von Kues in Koblenz (110 ff.). H. legt dar, wie Cusanus schon früh als Dechant an das Stift St. Florin in Koblenz kam. Er zeigt, welche wichtige innere und äußere Entwicklungen sich für Nikolaus während seiner Zeit in Koblenz zutrugen, wie er lange und zäh an der Verbindung mit Koblenz festgehalten hat, auch als seine kirchenpolitischen Aufgaben ihn schon längst und weit über den Raum seiner Heimat hinausgeführt hatten. Cusanus hat seine Predigtstätigkeit in Koblenz begonnen und mächtig entfaltet (112). Etwa 40 Predigten aus dieser Zeit sind überliefert. Theologische und philosophische Grundideen wie die Leitidee der concordantia, der docta ignorantia, der coincidentia oppositorum sind in Koblenz oder unmittelbar in seiner Heimat, jedenfalls in diesem Raum ihm aufgegangen und zu literarischer Gestalt gelangt. Die wenigen Seiten des Aufsatzes von Haubst (110–119) bieten einen präzisen Abriß über wichtige Teile des

cusanischen Wirkens, in gewisser Weise eine Sicht auf das Ganze einschließend. Ergänzend hierzu sind die Ausführungen von H. Schnarr zu verstehen über „Nikolaus von Kues als Prediger in Trier“ (120 ff.). Schnarr gibt eine zuverlässige Einführung in diese Predigten. Er zeigt ihren theologisch wesentlichen Inhalt auf und ordnet sie historisch ein. M. Bodewig behandelt die kritische Edition der Predigten des Nikolaus von Kues. Er bietet einen sehr unmittelbaren Einblick in die Arbeit des Cusanus-Instituts. Er zeigt die Schwierigkeiten, aber auch die Genauigkeit dieser Arbeit und ihre stillen Erfolge. Einen zugleich theologisch tiefen und frommen Text des Kardinals interpretiert zuverlässig und schlicht H. Pfeiffer (144 ff.). F. Ronig hat die auf S. 157 ff. abgebildeten Buchseiten beschrieben und jeweils den Bezug zu Cusanus herausgestellt. Erwähnt sei der lebenswürdige Vortrag des verstorbenen Rektors des Cusanus-Hospitals in Kues, H. Moritz, über Schlußbemerkungen in Handschriften der Cusanusbibliothek in Bernkastel-Kues. Dieser — wohl sein letzter — Vortrag mag nun noch einmal seine ehemaligen Zuhörer und viele weitere Leser erfreuen (152 ff.). Abschließend sei auch der kurze Aufsatz des leider inzwischen ebenfalls verstorbenen Nachfolgers von Prälat Moritz, Herrn Dr. Otto Hunold, über die Besucher des Hospitals in Kues erwähnt. Es ist sein letzter Aufsatz und nun zu einem kurzen Rückblick auch auf sein eigenes Wirken geworden (58 f.).

R. Weier, Trier

CLEMEN, Paul (Hrsg.): Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln: Die kirchlichen Denkmäler der Stadt Köln. Bd. I. Bearbeitet von Wilhelm Ewald und Hugo Rahtgens, mit Quellenübersichten und Beiträgen von Johannes Krudewig. Düsseldorf: L. Schwann 1916. Nachdruck 1980. VIII/379 Seiten mit 29 Tafeln und 208 Abb. im Text. Leinenband. 160,— DM.

In diesem 1. Band des gerade nach den Zerstörungen des Zweiten Weltkrieges und den weithin vollendeten Wiederaufbauten um so bedeutenderen Werkes werden folgende Kirchen vorgestellt: St. Alban, St. Andreas, Antoniterkirche, St. Aposteln, St. Cäcilia, St. Columba, St. Cunibert, Elendskirche, St. Georg. — Von diesen hier ausführlichst behandelten Kirchen ist die erste, St. Alban, nicht mehr aufgebaut worden, — man ließ sie, aus verständlichen und zugleich unverständlichen Gründen, als Ruine bestehen — und St. Columba erlebte eine durchaus interessante, ja schier faszinierende „Auferstehung“ — allein, der alte Eindruck dieser so alten Pfarrkirche ist im Zuge dieser Neugestaltung im Vergleich zu früher gänzlich verändert. Auch die anderen wiederhergestellten Gotteshäuser haben sich weitgehend verändert, so daß, wie bereits angedeutet, der „Griff“ nach alten Darstellungen — und die ehrwürdigste unter ihnen ist wohl die von Clemen herausgegebene — um so reizvoller erscheint und im Tiefsten sehr begründet ist. Da aber dieser „Clemen“ schon längst vergriffen war, ist es dem Schwann-Verlag hoch anzurechnen, daß er hier angesichts des berechtigten Bedürfnisses das Wagnis einging. Aus der Fülle des Dargebotenen seien nur einige Beispiele genannt, die als klassisch gelten können für mittelalterliche Frömmigkeit und Heiligenverehrung. — Für St. Andreas ist es z. B. der Reliquienschrein der Makkabäer. In ihm befinden sich die Reliquien der makkabäischen Brüder, die 1164 Rainald von Dassel zusammen mit den Gebeinen der Heiligen Drei Könige von Mailand nach Köln übertragen ließ. — Sodann ist es in derselben Andreaskirche der sog. Blutbrunnen der heiligen Ursula, von dem es heißt: „Er stand ehemals im Makkabäerkloster über dem Brunnen, in welchen der Legende nach das Blut der Ursulanischen Jungfrauen geflossen“ (S. 60). — In St. Cäcilia sind vom ikonographischen Standpunkt aus von besonderer Wichtigkeit die gotischen Wandmalereien, die in ausführender Weise das Leben, d. h. das Martyrium der heiligen Cäcilia schildern. — Bei St. Columba fällt unter anderem in besonderer Weise der Kirchenschatz ins Gewicht — hier sind es vorab Monstranzen und ein Vortragekreuz wie Kaseln, die ins Auge fallen. — In St. Kunibert, deren Apsis „eine der glänzendsten Schöpfungen des spätromanischen Stils“ (S. 263) ist, seien erwähnt die Clemens- und Kunibertfenster im Chor. An ihnen wird vor allem „der ausgesprochen musivische Charakter“ (S. 276) unterstrichen. — St. Georg schließlich ist innigst verbunden mit

seinem romanischen Kruzifixus aus dem Ende des 12. Jahrhunderts. Davon wird vorab festgehalten: „Neben dem romanischen Christus im Dom eine der hervorragendsten frühen Holzsulpturen von Köln“ (S. 360).
E. Sauser, Trier

CLEMEN, Paul (Hrsg.): Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln: Die kirchlichen Denkmäler der Stadt Köln. Bd. II. Bearbeitet von Hugo Rahtgens, mit Quellenübersichten von Johannes Krudewig. Düsseldorf: L. Schwann 1911. Nachdruck 1980. X/359 Seiten mit 29 Tafeln und 265 Abb. im Text, Leinenband. 160,— DM.

Hier werden die Kirchen St. Gereon, St. Johann Baptist, Groß St. Martin, St. Maria Himmelfahrt (ehem. Jesuitenkirche), St. Maria im Kapitol, St. Maria in der Kupfergasse (ehem. Karmelitessen-Klosterkirche), St. Maria Lyskirchen, St. Maria in der Schnurgasse vorgestellt. — Von St. Gereon sind z. B. besonders zu erwähnen die Wandmalereien in der Krypta, wobei in dem jüngeren Ostteil sich „große Einzelfiguren“ finden, „die offenbar Darstellungen der dort begrabenen heiligen Mauren bringen, die vom Erzbischof Anno hier erhoben worden waren“ (S. 83). Dazu kommen die Glasmalereien in der Sakristei wie zahlreiche Werke im Kirchenschatz. In ihm ragten besonders hervor die nicht mehr vorhandenen Reliquienschreine des heiligen Gereon und des heiligen Gregorius Maurus — sie wurden vermutlich „in der Franzosenzeit eingeschmolzen“ (S. 99). — Für Maria Himmelfahrt ist bezeichnend, daß die „Ausstattung der Kirche . . . mit Ausnahme weniger Stücke ganz dem 2. Viertel des 17. Jahrhunderts angehört, also in unmittelbarem Anschluß an den Kirchenbau entstanden“ (S. 141) ist. — Maria im Kapitol, die „Königin“ aller romanischen Kirchen Kölns, zeichnet sich zunächst durch architektonische Besonderheiten aus. Dazu gehört etwa auch das Dreikönigentörfchen, von dem es heißt: „Das mit dem Singmeisterhaus durch eine Mauer verbundene Dreikönigenpfortchen ist das einzige bei Aufhebung der Stifter zur Franzosenzeit erhalten gebliebene Immunitätstor in Köln, der Überlieferung nach an der Stelle errichtet, wo der Zug mit den Reliquien der Heiligen Drei Könige hindurchkam“ (S. 223–224). — Weiter sei hier beispielhaft herausgehoben das Phänomen der großen Holztüren, zu denen gesagt wird: Sie stehen „in ihrer Art einzig da, nur die Türflügel der Dome zu Gork . . . und Spalato lassen sich vergleichsweise heranziehen . . .“ (S. 236). — Schließlich muß genannt sein der reiche Kirchenschatz, innerhalb dessen ein romanischer Tragaltar besonders heraussticht. — St. Maria Lyskirchen, die einzige von den alten Kölner Kirchen, die von Bomben verschont geblieben ist, ist hochbedeutsam durch seine Wandmalereien. Von ihnen wird festgestellt: „Die Malereien, die inhaltlich wie formal gleichbedeutend sind, stammen aus der Mitte des 13. Jahrhunderts und zeigen die letzte Phase des monumentalen spätromanischen Stiles vor dem Eindringen der Gotik“ (S. 302). Bemerkenswert aus der Innenausstattung ist vor allem die große Marienplastik aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Sie stammt aus der Kirche von Walberberg und kam bei der Auflösung des dortigen Zisterzienserinnenklosters als Geschenk nach Maria Lyskirchen. — Von Groß St. Martin wird darauf verwiesen: „Von den spätromanischen rheinischen Dreikonchenanlagen ist diejenige von Groß St. Martin die älteste (nach 1185) . . . Hier zum ersten Male im Gebiet der Kölner Diözese ist der so entwicklungsfähige Gedanke des Chorplanes von St. Maria im Kapitol wieder aufgegriffen, nachdem mehr als hundert Jahre seit Erbauung dieser Kirche verstrichen waren, und dabei wurde noch das alte Bauprogramm durch Fortlassung der Umgänge vereinfacht: Auch dies läßt die überragende Bedeutung der Kapitolskirche erkennen“ (S. 376). Andererseits wird dieses Manko reichlich aufgehoben durch die Tatsache: „Der Vierungsturm von St. Martin bedeutet dagegen seinerseits eine der Großtaten der romanischen Baukunst und bildet mit den drei Apsiden unter ihm eine ebenso konstruktiv geistreiche wie künstlerisch glückliche Bauschöpfung. Das der Gotik entgegengesetzte Bestreben, auch bei einer so kühnen Anlage das Gleichgewicht der Kräfte herzustellen, ohne den konstruktiven Apparat als solchen zu zeigen, hat hier einen Ausdruck von gewaltiger Wirkung gefunden, die . . . auch formal voll befriedigt“ (S. 376).

E. Sauser, Trier

CLEMEN, Paul (Hrsg.): Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln: Die kirchlichen Denkmäler der Stadt Köln. Bd. III. Bearbeitet von Hugo Rahtgens und Hermann Roth, mit Quellenübersichten von Johannes Krudewig. Düsseldorf: L. Schwann 1929. Nachdruck 1980. X 336 Seiten mit 10 Tafeln und 195 Abb. im Text, Leinenband. 160,— DM.

Hier werden vorgestellt: Minoritenkirche, S. Pantaleon, S. Peter, S. Severin. — Für die Minoritenkirche ist bis zum heutigen Tag sehr bedeutsam das sogenannte Brauweiler Kreuz wie der Hochaltar, der 1888 aus der Kirche St. Nikolai zu Alfeld bei Hannover erworben wurde. — Die ehemalige Benediktinerkirche von S. Pantaleon verdient neben dem Kirchenschatz mit den wertvollen Reliquienschreinen vor allem auch Beachtung wegen der ursprünglich vorhandenen, vielen Kapellen, von denen heute kaum mehr Reste vorhanden sind. Es sind dies: Die Katharinenkapelle, die Kreuz- oder Apostelkapelle, die Benediktuskapelle, die Margarethenkapelle, die Laurentiuskapelle und die Cella S. Alexii. — In S. Peter ist besonders erwähnenswert die Kreuzkapelle und das Rubensbild, die Marter des heiligen Petrus darstellend. Von diesem Werk heißt es: „Während in der Figur des Heiligen die Meisterhand des Rubens in einem freilich Schauer erregenden Naturalismus unverkennbar noch voll zur Geltung kommt, sind die Henkerfiguren und der ganz dekorativ gemalte Genius im wesentlichen als Schülerarbeit zu betrachten“ (S. 591 f.) — Für die ehemalige Stiftskirche von S. Severin sind besonders erwähnenswert die Fresken mit Szenen aus der Severinslegende, die Fresken in der Margarethenkapelle mit den heiligen Agatha und Cornelius, Stephan und Helena, zugeschrieben dem Meister von St. Severin — sodann das Corneliushorn, das Reliquien der Konpatrone Cornelius und Cyprian enthält und ursprünglich als Hift- oder Trinkhorn in adeligem Besitze gewesen ist. Heute noch spielt dieses Horn jeden Montagabend während der sogenannten „Hörnchenmesse“ eine Rolle. Dazu kommt noch der obere Teil eines Bischofsstabes mit einem Teil des Hirtenstabes des heiligen Severin. Dieses Werk entstammt dem Ende des 15. Jahrhunderts und wird zusammen mit dem Corneliushorn jeden Montag bei der „Hörnchenmesse“ zur Verehrung ausgesetzt. Schließlich ist noch besonders zu beachten ein Vortragekreuz mit einer Kreuzreliquie. Es dürfte um die Mitte des 11. Jahrhunderts entstanden sein und erinnert von seiner Funktion her an das Theophanukreuz in Essen wie an das Herimankreuz im Diözesanmuseum in Köln. E. Sauser, Trier

CLEMEN, Paul (Hrsg.): Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln. Die kirchlichen Denkmäler der Stadt Köln. Bd. IV. Bearbeitet von Ludwig Arntz, Hugo Rahtgens, Heinrich Neu und Hans Vogt. Düsseldorf: L. Schwann 1934. Nachdruck 1980. 332 Seiten mit 9 Tafeln und 231 Abb. im Text, Leinenband. 160,— DM.

In diesem Band wird von den alten, bedeutsamen Kirchen des Stadtzentrums vor allem die Basilika von St. Ursula in ihrem ganzen Reichtum vor Augen gestellt. Dann folgen die Ursulinenkirche, Kloster St. Elisabeth, Maria-Ablass-Kapelle, wie die Kartäuserkirche. — Daran schließen sich die Bauten der Vororte an, wobei Deutz (St. Heribert), Kriel (St. Stephan) und Niehl (St. Katharina) besonders zu erwähnen sind. — In der Vorstellung von St. Ursula sei besonders verwiesen auf die Goldene Kammer mit ihren 122 Reliquienbüsten, deren Entstehung sich vom Ende des 13. Jahrhunderts bis zur Einrichtung der Goldenen Kammer im 17. Jahrhundert erstreckt. Mit Recht wird hervorgehoben, daß diese gotischen Reliquienbüsten von St. Ursula, „deren Typus eine weite Verbreitung gefunden hat“ (S. 811), „zum Besten“ gehören, „das die Plastik am Rhein geschaffen hat“ (S. 811). Unter diesen wiederum sind „wohl die bedeutendsten die gegen Ende des 14. Jahrhunderts entstandenen Büsten zweier Ritter, von denen die in Fig. 50,1 wiedergegebene eines der wertvollsten Werke deutscher Plastik aus dieser Zeit überhaupt darstellt“ (S. 810). Sodann erscheint hier der ganze Reichtum der Plastiken im Kircheninneren besonders erwähnenswert. Hier wäre z. B. zu nennen die Marienfigur mit Jesuskind am südlichen Vierungspfeiler, von der behauptet wird:

„Eine der liebenswürdigsten Marienfiguren der deutschen Hochgotik“ (S. 791). Von den Gemälden ist bedeutsam der Zyklus mit der Legende der heiligen Ursula. Die Bilder „stehen noch unverkennbar unter der Nachwirkung des Geistes und Formgefühls Stephan Lochners als der wohl noch einige Jahre ältere Zyklus im Wallraf.-R.-Museum“ (S. 803). — Von großer Bedeutung ist schließlich der Kirchenschatz mit seinen Schreinen, Reliquiaren, Stoffen und Paramenten. — Von der Kartäuserkirche ist unter anderem z. B. zu erwähnen die Taufkapelle wie der Schmerzensmann, um 1520, „von ergreifendem Ausdruck“ (S. 904). — Von der ehemaligen Benediktinerabtei St. Heribert in Deutz sind aus dem Kirchenschatz vor allem vorzustellen der Schrein des heiligen Heribert wie der Stab des Heiligen. — In Köln-Kriel verdient St. Stephan einen gewichtigen Hinweis wie in Köln-Niehl die Pfarrkirche zur heiligen Katharina. Von ihr wird festgestellt: „Das alte Gotteshaus, aus bescheidenen Anfängen einer Fischerdorfkapelle auf einem leicht vorspringenden Hügel erwachsen, nimmt im rheinischen Landschaftsbilde eine bevorzugte malerische Stelle ein. Das wohl dem 12. Jahrhundert entstammende Bauwerk zeigt in Anlage und Ausbildung offenbare Verwandtschaft mit der vermutlich etwas älteren Pfarrkirche zu Kriel“ (S. 1015).

E. Sauser, Trier

CLEMEN, Paul (Hrsg.): Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln: Die ehemaligen Kirchen, Klöster, Hospitäler und Schulbauten der Stadt Köln. Ergänzungsband. Bearbeitet von Ludwig Arntz, Heinrich Neu und Hans Vogts. Düsseldorf: L. Schwann 1937. Nachdruck 1980. X/404 Seiten mit 3 Tafeln und 280 Abb. im Text, Leinenband. 160,— DM.

Mit Recht heißt es: „Der reiche Kranz der Kirchen und Klöster war der Stolz der freien Reichsstadt . . . Aber das Überhandnehmen der geistlichen Stiftungen barg auch schwere politische, wirtschaftliche und soziale Gefahren in sich, die den Rat seit dem Mittelalter wiederholt beschäftigten und zu Maßnahmen gegen die tote Hand und zu Einschränkungen veranlaßten. Die Aufhebung der Stifte und Klöster in der Franzosenzeit hat den Kunstbesitz Kölns schwer geschädigt, auch seinem geistigen Leben manchen Abbruch getan“ (S. VI). — Es werden in vorliegendem Band 83 Bauten und Baugruppen behandelt, so von den romanischen Bauten die Stiftskirche St. Maria ad gradus beim Dom, die Pfarrkirche St. Brigida, das Langhaus des Dominikanerklosters zum Heiligen Kreuz, in dem große Mönche und Theologen, wie z. B. Albert d. Große und Thomas von Aquin lebten und wirkten, die Zisterzienserinnenkirchen S. Maria-Sion und Mariagarten, die erst um 1860 abgebrochene Mauritiuskirche, von den gotischen Kirchen die Pfarrkirchen S. Laurenz, S. Lupus, Klein-St. Martin, die großen Kirchen der Ritterorden St. Catharina und St. Johann-Cordula, die Kirchen der Augustiner, Dominikaner, Karmeliter, Kreuzbrüder, der Nonnen von St. Clara und St. Gertrud, von spätgotischen die Jakobs- und die Makkabäerkirche, von barocken Anlagen die Umbauten der Augustiner- und der Karmeliterkirche, St. Johann Evangelist, St. Lucia, die Franziskanerkirche zu den Oliven und die Kirche zu den heiligen Schutzengeln am Neumarkt wie die Allerheiligenkapelle. — Wenn auch vielfach nur sehr spärliches Abbildungsmaterial von diesen Bauten erhalten ist, so wurde doch ungemein viel geschichtliches darüber gesammelt, um „Rekonstruktionen in den Grenzen der Möglichkeit zu versuchen“ (S. V). — Es seien zwei Orte und ihre Bedeutsamkeit besonders herausgestellt: Das eine ist die Kirche des Benediktinerinnenkloster St. Mauritius, das andere ist das Franziskanerinnenkloster St. Clara. — Von St. Mauritius heißt es: „Die Kirche war von einer reichen malerischen Außenerscheinung, die dem rheinischen Baustil der Hohenstaufenzeit entspricht . . . ist aber eine der ältesten Bauschöpfungen dieser Art und als solche von einschneidender kunstgeschichtlicher Wichtigkeit . . . Der Abbruch bedeutet einen schweren Verlust für die rheinische Kunst und Kunstgeschichte“ (S. 95). — Für das Franziskanerinnenkloster St. Clara am Römertum gilt: „Das Kloster war eine hervorragende Sammelstätte der Kölner Malerei des 14. und 15. Jahrhunderts“ (S. 283). Das bedeutendste Beispiel dafür ist der Klarenaltar, der heute im Dom steht.

E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ALBUS, Michael (Hrsg.): Worte wie Brot. Ein Text, der meinem Leben Mitte gibt. München: Don Bosco Verlag 1987, 168 Seiten, kart., 24,80 DM.
- ARGUMENTE FÜR GOTT. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon. Hrsg. von Karl-Heinz Weger unter Mitarbeit von Klemens Bossong. Herderbücherei Band 1393. Freiburg: Herder Verlag 1987, 432 Seiten, 19,90 DM.
- AUF DEM WEG ZUR VOLLEN UND GERECHTEN TEILHABE. Pastoralbrief über die Gleichberechtigung in der Kirche. Hrsg. von den „Priestern für Gleichberechtigung“ Sektion USA am 8. 12. 1985 am Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariae und am 20. Jahrestag des Abschlusses des Zweiten Vatikanischen Konzils. Autorisierte deutsche Übersetzung hrsg. durch Christenrechte in der Kirche e. V. 1987, 32 Seiten, kart.
- BECKER, Thomas: Geist und Materie in den ersten Schriften Pierre Teilhard de Chardins. Freiburger Theologische Studien Band 134, Freiburg: Verlag Herder 1987, 240 Seiten, 48,— DM.
- BIERRITZ, Karl-Heinrich: Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart. München: Verlag C. H. Beck 1987, 271 Seiten, geb., 28,— DM.
- BISER, Eugen: Glaubenswende. Eine Hoffnungsperspektive. Herderbücherei Band 1392. Freiburg: Herder Verlag 1987, 160 Seiten, kart., 9,90 DM.
- BOSCO, Teresio: Don Bosco. Sein Lebensweg — sein Lebenswerk. München: Don Bosco Verlag 1987, 248 Seiten, kart., 24,80 DM.
- CAMARA, Dom Helder: In deine Hände, Herr! Gedanken und Gebete. München: Verlag Neue Stadt 1987, 48 Seiten, kart., 4,— DM.
- CARITAS-Kalender 1988, Hrsg. vom Deutschen Caritasverband. Freiburg: Lambertus Verlag 1987, 220 Seiten, kart., 5,80 DM (Staffelpreise bis 2,60 DM).
- EVOLUTIONISMUS UND CHRISTENTUM. Hrsg. von Robert Spaemann, Reinhard Löw und Peter Koslowski. Civitas Resultate Band 9. Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft 1986, 153 Seiten, geb., 38,— DM.
- FISCHER, Norbert: Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik. Mainzer Philosophische Forschung, Hrsg. von Gerhard Funke, Band 28. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1987, 341 Seiten, geb., 89,— DM.
- FORTE, Bruno: Laie sein. Beiträge zu einem ganzheitlichen Kirchenverständnis. München: Verlag Neue Stadt 1987, 120 Seiten, kart., 14,80 DM.
- GIESEN, Heinz: Johannes-Apokalypse. Stuttgarter Kleiner Kommentar Neues Testament Band 18. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1986, 192 Seiten, kart., 19,80 DM.
- GUNGERSHEIM, Hieronymus: Schriften gegen Luther. Theorismata duodecim contra Lutherum Articuli sive libelli triginta. Hrsg. und eingeleitet von Theobald Freudenberger. Corpus Catholicorum Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung Band 39. Münster Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1987, 264 Seiten, geb., 98,— DM.

- HEINZ, Andreas / RENNINGS, Heinrich (Hrg.): Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale. Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“. Freiburg: Herder Verlag 1987, 400 Seiten, geb., 38,— DM.
- HELLINGHAUSEN, Georges: Kampf um die apostolischen Vikare des Nordens. J. Th. Laurent und C. A. Lüpke. Der Heilige Stuhl und die protestantischen Staaten Norddeutschlands und Dänemark um 1840. *Miscellanea Historiae Pontificiae* Vol. 53. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1987, 364 Seiten, Pp.
- KAMPPURI, Hannu T.: Dialogue between Neighbours. The Theological Conversations between the Evangelical Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church 1970—1986 Communiqués and Theses. Publications of Luther — Agricola Society B 17. Helsinki Vammalan Kirjapaino Oy 1986, 120 Seiten, kart.
- KATHOLISCHE THEOLOGEN DER REFORMATIONENZEIT. Band 4. Mit Beiträgen von Remigius Bäumer, Peter Fabisch, Ulrich Horst, Wolfgang Reinhard, Franz Schrader und Heribert Smolinsky. Hrsg. von Erwin Iserloh. Münster: Aschendorff Verlag 1987, 96 Seiten, kart., 22,— DM.
- KIRCHSCHLÄGER, Walter: Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament, Überlegungen und Anfragen zur Praxis der Kirche, Wien: Herold Verlag 1987, 112 Seiten, br., 21,— DM.
- KNAPP, Dietrich: Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, 226 Seiten, kart., 48,— DM.
- KRANZ, Gisbert: Was ist christliche Dichtung? Thesen — Fakten — Daten. München: Verlag J. Pfeiffer 1987, 122 Seiten, kart.
- KREIML, Josef: Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger. Ein Vergleich von „Sein und Zeit“ mit dem „Brief über den Humanismus“. Theorie und Forschung, Bd. 19; Philosophie und Theologie, Bd. 2. Regensburg: S. Roderer Verlag 1987, 179 Seiten, Br., 42,— DM.
- LEXIKON DER KATHOLISCHEN DOGMATIK. Hrsg. von Wolfgang Beinert. Freiburg: Herder Verlag 1987, 596 Seiten, Pp. 68,— DM.
- LOHFINK, Gerhard / PESCH, Rudolf: Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann. Stuttgarter Bibelstudien Band 129, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1987, 112 Seiten, kart., 26,80 DM.
- LUSTIGER, Jean-Marie: Über das Beten. Erste Schritte zum Gespräch mit Gott. Hilfen zum christlichen Leben. München: Verlag Neue Stadt 1987, 120 Seiten, kart., 14,80 DM.
- NADUVILEKUT, James: Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars. Dissertationen theologische Reihe Band 22. St. Ottilien: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien. 1987, 398 Seiten, kart.
- SCHERMANN, Josef: Die Sprache im Gottesdienst. Innsbrucker theologische Studien Band 18. Innsbruck: Tyrolia Verlag 1987, 212 Seiten, kart., 42,— DM.
- THEOLOGISCHE KURSE. Eine Institution stellt sich vor. Hrsg. von Univ.-Prof. Dr. Josef Weismayer, Dr. Ursula Struppe. Wien: Wiener Theologische Kurse, 1987, 86 Seiten, kart.
- THESAURUS LUTHERI. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland 11.—12. November 1986. Hrsg. von Tuomo Mannerman, Anja Ghiselli und Simo Peura. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft Band 153, Jahrbuch 1987 in Zusammenarbeit mit der Luther-Agricola-Gesellschaft Schrift A 24. Helsinki: Vammalan Kirjapaino Oy 1987, 327 Seiten, kart.

VANONI, Gottfried / BOLLIGER-SAVELLI, Antonella: Daniel bei den Löwen. Marzellus malt eine Geschichte. St. Gabriel: Verlag Ernst Kaufmann 1987, 32 Seiten, geb. 22,80 DM.

VANONI, Gottfried / OPPERMANN-DIMOW, Christina: Ein Vater hat zwei Söhne . . . Jesus erzählt eine Geschichte. St. Gabriel: Verlag Ernst Kaufmann 1987, 32 Seiten, geb., 22,80 DM.

WIELGOSS, Johannes: Jugendwallfahrten. Ein Werkbuch. München: Don Bosco Verlag 1987, 196 Seiten, kart., 26,— DM.

Claus Westermann
Prophetische
Heilsworte im
Alten Testament

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 145). 1987. 219 Seiten, Leinen DM 74,-; kart. Studienausgabe DM 48,-

Nach seiner Untersuchung der Gerichtsprophetie wendet sich der Verfasser hier der wenig erforschten Heilsprophetie zu. Er untersucht die prophetischen Heilsworte in allen Prophetenbüchern des Alten Testaments auf ihre Traditionsgeschichte, ihre Bedeutung für die Prophetie in Israel im ganzen, auf ihre Entstehung und ihre Funktion sowie ihre Bedeutung für das Verhältnis des Neuen zum Alten Testament und gelangt dabei zu theologisch wichtigen neuen Erkenntnissen.

Wolfgang Schenk
Die Sprache
des Matthäus

Die Text-Konstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen. 1987. VI, 493 Seiten, geb. DM 98,-

Dieses Arbeitsbuch zur Synopse listet alphabetisch, z. T. in Wortfeldern, die ca. 1.700 Wörter auf, aus denen das Matthäusevangelium zusammengesetzt ist. Diese lexikalischen Elemente werden in ihren syntaktischen Beziehungen dargestellt und analysiert, so daß alle wesentlichen Fragen eines Matthäuskommentars in den Blick kommen. Dieses neuartige Arbeitsmittel

- bietet wichtige Hilfen zur Rekonstruktion der Redenquelle der Evangelien (»Q«);
- dient der semantischen Arbeit der systematischen Theologie und einer sachkritischen Hermeneutik;
- gibt auch der Predigt- und Bibelarbeit zahlreiche Anregungen.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

NEUERSCHEINUNG

Hans Urs von Balthasar

LICHT DES WORTES

Skizzen zu allen Sonntagslesungen

280 Seiten, engl. Broschur

ISBN 3-7902-0047-6

Preis: 36,— DM

Für die Sonntage und Herrenfeste aller drei Lesejahre legt der Autor Motive und Leitgedanken vor, die sich durch die jeweiligen drei Lesungen durchhalten. Im Mittelpunkt der theologischen und spirituellen Anregungen, aus denen der Prediger einzelne Aspekte herausheben und weiterentwickeln kann, stehen die tragenden Aussagen der biblischen Offenbarung. „Alles Vorgelegte will nicht mehr sein als ein Steinbruch, aus dem sich jeder, falls er etwas ihm Passendes findet, herausbrechen kann, was er will.“



PAULINUS-VERLAG · TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE STUDIEN

Band 43

HEINZ-GÜNTHER SCHÖTTLER

Gott inmitten seines Volkes

Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sacharja 1 – 6

1987. 497 Seiten, kartoniert, 110,— DM

ISBN 3-7902-0104-9

Die ersten sechs Kapitel des Buches Sacharja, oft auch die Nachtgesichte des Propheten Sacharja genannt, konfrontieren den Exegeten mit einer Fülle ungelöster Probleme. Diese Monographie erhellt in methodengeleiteten Einzelschritten durch eine literarkritische, form-, traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung einige dieser Probleme.

Band 44

MARTIN PERSCH

Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846 bis 1975

Ein Beitrag zur Geschichte der Trierer Bistumsliturgie

1987. 482 Seiten, kartoniert, 110,— DM

ISBN 3-7902-0103-1

Ein vorgeschalteter Teil der Untersuchung vermittelt dem Leser einen Eindruck von der bedenklichen Vielfalt der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Umlauf befindlichen Gesang- und Gebetbücher vor Erscheinen des ersten Trierer Diözesangesangbuches im Jahre 1846. Dieses und die folgenden drei Vollaussgaben (1871, 1892 und 1955) sowie der 1975 eingeführte Trierer Anhang zum deutschen Einheitsgesangbuch „Gotteslob“ erfahren im Hauptteil hinsichtlich ihrer Vorgeschichte, der Redaktionsarbeit, des Inhalts und der Wirkungsgeschichte eine eingehende Untersuchung.



PAULINUS-VERLAG TRIER

